

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي



جامعة وهران
كلية العلوم الاجتماعية
قسم علم الاجتماع

السياسي في الإسلام

دراسة أنثروبولوجية في التحولات الاجتماعية السياسية والدينية في جزيرة العرب
مطلع القرن السابع للميلاد

أطروحة مقدمة ليل شهادة دكتوراه في علم الاجتماع

إشراف الأستاذ:
أحمد العلوي

إعداد الطالب:
قـدوري عبد الكريم

أعضاء لجنة المناقشة

جامعة وهران	أستاذ	بخاري حمادة	رئيسا
جامعة وهران	أستاذ	العلوي أحمد	مقرا
جامعة سعيدة	أستاذ محاضر -أ-	موسى عبد الله	مقرا مساعدا
جامعة وهران	أستاذ	طبي محمد	مناقشا
جامعة تلمسان	أستاذ	بشير محمد	مناقشا
جامعة معسكر	أستاذ محاضر -أ-	الطبي غماري	مناقشا

السنة الجامعية: 2010-2011

الإهداء

إلى الوالدين العزيزين أطال الله في عمرهما...

إلى زوجتي، وأبنائي خير الدين وهاجر...

إلى اخوتي وجميع أفراد عائلتي...

إلى كافة الأهل والأقارب ...

إلى هؤلاء جميعاً أهدي حصاد جهدي وثمرته عملي.

عبد الكريم قدوري

تشكرات

أتوجه بخالص الشكر والتقدير والعرفان إلى أستاذي
الفاضل المشرف، و الدكتور الصديق موسى عبد الله علي ما أسدياه
لي من نصح وتوجيه وإرشاد خلال إعداد هذه الرسالة.

كما أتقدم بجزيل الشكر والامتنان إلى كل من أمدني
بيد العون والمساعدة في طبع وإخراج هذه الرسالة.

مقدمة عامة:

إنه لمن الصعب الخوض في موضوع يخص الأنثروبولوجيا الدينية مطبقة على الإسلام الأول، و ذلك لندرة الدراسات من هذا القبيل والرائدة في هذا المجال عدا ما قام به يوسف شلحد الباحث السوري في دراسته الموسومة المقدّس عند العرب قبل الإسلام و بعده و اقتصرت هذه الدراسة على و صف الطقوس الدينية عند العرب ما قبل و ما بعد الإسلام، و لا أحد يشكّ في مدى إفادتها في معرفة شخصية الإنسان العربي و المخيال الذي يبني من خلاله موقفه تجاه بيئته الصحراوية القاسية و محيطه الاجتماعي الذي لا يقل قسوة عن الأول . و السبب في ذلك حداثة العلوم الاجتماعية بالظاهرة الدينية في العالم العربي الإسلامي و محاولات مقارنة الإسلام من وجهة نظر الأنثروبولوجية لم تتعدّ تجميعات إثنوغرافية حول إسلام الطرق الصوفية و طقوسها المحلية في الجزائر، قام بها المبشرون و هواة بحث من الجنود و الموظفين الاستعماريين دفعهم فضولهم و استراتيجيتهم الاستعمارية إلى معرفة عقلية السكان المحليين لاستحكام قبضتهم عليهم والمتصفح ل" المجلة الإفريقية " يتنبّه لذلك جيداً. و يبدو أن البحوث الأكاديمية في الجامعة الجزائرية اتبعت نفس هذا التقليد الاستعماري ذو النفحة الإستشراقية الواضحة و التي تتمثل في برامج البحث لمركز الدراسات الشهير " الكراسك " مركز البحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية و الثقافية، كل البحوث الدينية في هذه المؤسسة تركّزت حول الإسلام الطرقي. و غاب عن الاهتمام الأكاديمي في الجامعة الجزائرية تاريخ الدعوة الإسلامية و دراسة المجتمع العربي ما قبل الإسلام و ما بعده و التحولات الاجتماعية و السياسية التي أحدثتها الفتوحات الأولى في المناطق المفتوحة و تركت كل هذه المواضيع لرجال الدين و الدعاة و صنّاع الأيديولوجيات و اليوتوبيات . إن هدفنا من وراء هذا البحث هو إقحام الدراسات الإسلامية في الجامعة الجزائرية ضمن أفق نقدية، و وضع لبنة لبرنامج لدراسات حول الإسلام من وجهة نظر العلوم الاجتماعية و خاصة دراسة منشأ هذا الدين من وجهة نظر الأنثروبولوجيا التي تبحث عما هو كوني ما تعلق منه من طقوس و تصورات للكون و الطبيعة و الإنسان و ربط هذه الطقوس و التصوّرات بالمخيال الاجتماعي و السياسي للمؤمن و الذي يوطّر ممارساته الاجتماعية و موافقه إزاء المجتمع و التاريخ و الآخر

الغرب اليهودي- المسيحي، خاصة في ظروف الواقع العربي الإسلامي الذي يشهد حركة تمرّد واسعة ضدّ الدولة الوطنية من جهة، و كل أشكال الحداثة الغربية، و يحمل لواء هذه التمرّد الحركات الإسلامية الداعية إلى العودة إلى الماضي لبناء صرح الحاضر الذي فشلت النخب القومية بكلّ أطيافها في تفعيله كدينامية للتنمية و الخروج من التخلف على اعتبار أن حالة التخلف التي تعيشها الشعوب الإسلامية هي نتيجة الخروج عن التعاليم الإسلامية " الحقّة " و الحلّ يكمن في العودة إلى الماضي المجيد للمسلمين و الاقتداء بالسلف الصالح و لكن ليس كلّ الماضي بل لحظة واحدة منه و هي لحظة التدشين، لحظة التأسيس يوم هاجر النبي إلى يثرب و أسّس النواة الأولى للأمة الإسلامية. وهي اللحظة التي كان فيها الله في اتصال مع عباده مباشرة عن طريق رسوله، لحظة في حضرة الله في حضرة المطلق لحظة خالدة اختار فيها العرب كشعب يحمل رسالته "رسالة الحق" ، فلا يمكن إذاً أن يصبح هذا الشعب على ما هو عليه إلاّ لأنه أدار ظهره لله و تخلى عن رسالته و بالتالي تلزّم عليه العودة إلى هذه اللحظة الخالدة في حضرة الله باتباع شرعه المدوّن في كتابه و أحاديث نبيّه حتى يحقّق حضوره الحضاري. هكذا تتبلور الأسطورة، إن زمنها هو زمن الآلهة أو الله الواحد، زمن مطلق، زمن البدء؛ الشخصية المحرّكة فيه هي الله و لا معنى للإنسان إلاّ كعنصر ثانوي و هذه إحدى خصائص الأسطورة ؛ إن المدينة الإسلامية الأولى تتخذ كلّ صفات الأسطورة إنها الخطاب اللّاتاريخي الخالد. وهدفنا في هذا البحث يتمثّل في: أولاً: نقد النظرة السلفية اللاتاريخية لتاريخ الدعوة الإسلامية و النظرة التاريخية التي حمل لواءها المفكرون الماركسيون و الذين حاولوا تطبيق النظرية الماركسية اللينينية على واقع مغاير لمنبتها الأصلي وهو المجتمع الغربي الصناعي مع اقتراح تصوّر مغاير يضع في الحسبان الطابع البدائي للمجتمع العربي الماقبإسلامي الذي لا يكثر فيه البشر لوجودهم المادي بقدر أكثراتهم بوجود يتمفصل فيه الديني مع السياسي كعامل مبنين لوجودهم الإجماعي.

ثانياً: كسر الطابع الأسطوري اللّاتاريخي لهذا الواقع التاريخي الذي صنعه البشر عبر علاقاتهم الإجماعية بكلّ أبعادها السياسية و الإقتصادية و تطوّر وعيهم بهذا الواقع، حتى نستطيع فهم الحاضر. تبديد الوعي الأسطوري و إبداله بالوعي التاريخي ، و لا يتم ذلك إلاّ بإعادة صياغة الإشكالية الإسلامية كظاهرة أنثروبولوجية وتاريخية في نفس الوقت فما دامت الأنثروبولوجيا تُعنى بما هو إنساني كوني كظاهرة تحوّل المجتمعات البدائية من القبيلة إلى الدولة الظاهرة التي تناولها باكرًا مورغان مستعملًا

المنهج التطوري ثم تلاه، وبناءً على النتائج التي توصل إليها، فريدريك إنجلز من نفس المنظور و لكن وفق المنهج المادي التاريخي ولكن الحتمية الاقتصادية و النظرة التطورية جعلته يقرّ بأن كلّ المجتمعات الإنسانية سوف تتحوّل إلى نظام الدولة بفعل تطور قوى الإنتاج و ازدياد الثروة في المجتمع عينه¹ بمعنى أن الندرة هي سبب ظهور المجتمعات المبنية على العلاقات الجنسية أو بالتعبير الأنثروبولوجي المعاصر: علاقات القرابة. و لكن الدراسات الأنثروبولوجية المعاصرة أثبتت أن ظاهرة الندرة في المجتمعات البدائية خرافة ابتدعها الباحثون الماركسيون لإثبات وجهة نظرهم الأيديولوجية. فبالنسبة لهؤلاء و منهم بيار كلاستر الذي درس قبائل هنود أمريكا الجنوبية و حوصلة النتائج التي توصل إليها : إن ظاهرة الندرة في المجتمعات البدائية خرافة، فليس الهنود مكتفون ذاتيا و حسب بل ينتجون فائضا، هذا الفائض إذا حصل عليه فرد من الجماعة فإنه لا يستعمله للملك بل أن هذا الفائض سوف يؤهله لكسب امتياز الزعامة و لكن من شروط هذه الزعامة هي أن يهلك هذا الفائض لمصلحة أعضاء الجماعة كلّها و الأغرب في هذه الظاهرة أن الزعامة هذه تتطلب ممّن استحقها بكسبه أن ينفق هذا الكسب على الجماعة لأن من الصفات التي يجب أن يضطلع بها الزعيم هي أن يكون كريما مبالغاً في الإنفاق، مهمته تذكير الجماعة بمناقب الأسلاف المؤسسين و القواعد التي سنّها ليسيّر عليها أفراد القبيلة و حفظ تماسكها و استمراريتها ككيان سياسي مستقل مع التأكيد على عدم حيازته السلطة القسرية و تعمل اجماعة كل ما بوسعها إلى عدم انبثاق السلطة من وسطها أي ظهور انقسام بين البشر بين حاكم و محكوم و هذا ما سيحصل مع ظهور الدعوة المحمدية التي سوف تجعل من النبي محمد الزعيم الحاكم بشرع الله الذي نص عليه كلامه كما أتى في القرآن. هذه المعطيات الأنثروبولوجية جعلتنا نوجه نظرنا إلى دور السياسي في قيام الديناميكية الإسلامية في تحويل المجتمع العربي من القبيلة إلى السلطة المركزية ذات الطابع القسري في كنف الأمة الإسلامية المتعالية على الخصوصيات القبلية. هذا هو الانقلاب العظيم الذي أحدثه الإسلام ، تحول له مقدسات سياسية و اجتماعية واقعية حتى و إن كان المؤمن يقر بمسألة الوحي في هذا التحول و لكن الباحث في العلوم الاجتماعية لا يراعي إلا الأحداث الأساسية التي يصنعها البشر

¹ أنظر فريدريك إنجلز، أصل العائلة و الملكية الخاصة و الدولة، ترجمة: أحمد عز العرب، دار الطباعة الحديثة، القاهرة، بدون تاريخ، ص 7-8.

-إشكالية البحث-

مادامت التغيرات التي طرأت على المجتمع العربي تحمل في أساسها طابعا سياسيا جليا فإنه حري بنا أن نطرح سؤالا أساسيا: ما هي الآليات التي تحقق بها هذا التحول السياسي من نظام القبيلة إلى الأمة؟ والسؤال الثاني توسعة لأفق الأول، ما دام السياسي في المجتمعات القبلية يتمفصل مع الديني ضمن نسق من المعنى الذي ينبنى عليه الوجود الإجتماعي من حيث أنه سند للعلاقة الإجتماعية و مرجعاً للسلوك الإجتماعي ، فكيف حصل التحول في المعنى مع مجيء الإسلام ليبنى مخيال المسلم الذي لا زال فاعلاً إلى عصرنا؟

فرضية البحث:

إن التحول الديني في المجتمع العربي من الوثنية إلى التوحيد صاحبه تغيّرات بنوية داخل المجتمع العربي قبل الإسلام على المستوى الاقتصادي حيث تحوّلت مكة من قرية إلى مركز حضريّ تجاريّ راق ينافس المدن الكبرى في المحيط الإمبراطوريّ البيزنطيّ و السّاسانيّ والحشبيّ ، و فتح الحجاز على مختلف التّأثيرات التّقافية الوافدة من مختلف أصقاع الجزيرة العربية، و خارجها كما أن مدن الحجاز، و خاصة مكة و يثرب، بلغت من التطور على جميع الأصعدة، بحيث أصبح من المستحيل تسيير هذه المدن بمنطق القبيلة حيث أصبح تجاوز هذه الأخيرة ضرورة سياسية و اجتماعية ملحة؛ بإقامة شرع منزل ينبذ التّعصّب للقبيلة ، و يحدّ التّأخي تحت سلطة التوحيد بوساطة كتاب منزل موحى إلى رسوله الذي تركّزت فيه سلطة الأمر و النهي، الشّيء الذي لم تعرفه هذه المنطقة من قبل، فالتحوّل إذاً تحوّل سياسيّ بالدرجة الأولى. سياسيّ ليس بمعنى الانقلاب على النظام السياسيّ جهاز دولة و إقامة نظام نفس الجهاز. فالسياسيّ هنا لا يعني استراتيجية الحكم، و كفيات أخذ القرار، بل السياسيّ (le politique) هنا يعانق الاجتماعيّ بأسره ، و هو كيفية العيش ضمن الجماعة ولتوضيح ذلك، نحن ملزمون بالقيام بنقد الأعمال التي تناولت بالدرس الفترة التاريخية لظهور الدعوة الإسلامية.

-أدوات البحث: المصادر و المنهجية:

فيما يتعلّق بالدعوة الإسلامية فإن التاريخ معروف و الشواهد عليه حية، حيث أن الأسطورة حتى و لو تدخلت فإنها لم تؤثر على صورة الواقع الاجتماعي و السياسي و التاريخي المعطى، و خاصة لما يطّلع

القارئ على كتب السيرة النبوية و التاريخ. و على ذكر كتب التاريخ و السيرة النبوية التي اتخذناها مصادر بالإضافة إلى القرآن الكريم كمصدر في بحثنا ، فإن الصعوبة التي واجهتنا هي جميع هذه المصادر فهي في الغالب تقع في مجلدات بعضها يقع في أربعة و أكثرها تفوق الست و منها ما يفوق العشرة مجلدات فأما بعضها فاستطعنا الحصول عليه في طبعات ورقية و أكثرها تحصلنا عليه على شكل نسخ مصورة من الشبكة العنكبوتية . أما مصاعب استغلالها فسنأتي عليها لاحق .

و حاولنا في هذا البحث الذي هو مقارنة انثربولوجية لواقع تاريخي سياسي ديني احترام التسلسل التاريخي للأحداث فمادامت الدراسة تدور حول التحولات الاجتماعية و السياسية التي أحدثها الإسلام في الجزيرة العربية فانه بدا لنا منهجيا و ضف أحوال الجزيرة العربية قبل الإسلام و خاصة منها الحجاز مركز هذه التحولات فوفنا على المحطات الأساسية الأربعة لواقع هذه لتحولات ضمن التسلسل التاريخي لواقع لحجاز آنذاك .

حياة العرب ما قبل الإسلام السياسية (التنظيم القبلي و ظاهرة الزعامة القبلية) الدينية بالتطرق إلى ظاهرة الوثنية و عبادة الأسلاف باعتبارهما على ارتباط وثيق بظاهرة السياسي في المجتمع العربي القبلي قبل الإسلام . أزمة المجتمع العربي القبلي التي تسببت فيها التطور الاقتصادي الناجم عن تطور النشاط التجاري الدولي الذي كانت مركزة مكة التي تحولت من قرية الى مدينة بكل مواصفات مدينة ذلك العصر و التي لم يصبح بمستطاع القبيلة احتواء تناقضاتها التي تتجاوز إطار التنظيم القبلي.

ظهور الدعوة المحمدية كدين موحد بديل عن عبادة الأسلاف المكرسة للعصبية و عبادة القبيلة التي تحكم نفسها بخارجيتها ما دامت سلطة الأسلاف، الأجداد هي النافذة مع إقرار بالتساوي بين البشر فالواقع الذي سوف يفرضه دين التوحيد إدخال الانقسام بين البشر بين حاكم و محكوم أمر و مأمور الحكم لله الواحد الذي سوف يفوضه لبشر و هو الرسول الذي يحكم البشر بالشرع المنزل في كتاب هو القرآن الكريم .

و رسخ الدين الجديد رؤية جديدة للعالم و الكون ، الطبيعة و المجتمع و بالتالي صورة جديدة للسياسي أمة تتعالى على العلاقات القبلية في مقابل علاقات الأخوة بين أعضاء الجماعة الإسلامية من المؤمنين و توطر هذه العلاقات مرجعية إيديولوجية عقيدية لعلاقة السلطة بين السماء و الأرض الله و المؤمنين و تتجلى عبر تصور الإسلام للنبوة و الله و أصل العرب و الإنسان و التي توطر مخيال المسلم و تحدد

سلوكاته اليومية . إن إدخال الانقسام بين البشر بين حاكم و محكوم كانت التوطئة التاريخية لميلاد الدولة الإسلامية لاحقا في عهد بني أمية و لكن البحث طموحه متواضع ليقف فقط عند هذه اللحظة من تاريخ العرب و التي كانت اللحظة الحسم في ميلاد مجتمع جديد و حضارة جديدة .

ان مشروع بحث كهذا لا يخلو من المخاطرة فهو محكم المعنى الانتربولوجي الذي اتخذناه له ، يلزمنا ان نقوم بمعالجة شاملة للموضوع اذ يرتبط فيه العامل الاجتماعي و الديني و الثقافي الحضاري عموما لا يمكن فهم العنصر الواحد فيها دون ربطه بالعناصر الأخرى .

ان وصف الحياة الاجتماعية و الثقافية و خاصة منها العقيدية لارتباطها بالسياسي ضرورة منهجية و معرفية تطلبت فيها تحليل الوثنية العربية تماثلاتها و طقوسها و خاصة منها الحج و ربط هذه العقيدة بالثقافة المشتركة القديمة من منظور مقارن مستعنين بذلك علم الأديان المقارن و تاريخ الأديان لأنه من دون ذلك لا يعقل منهجيا فهم جوهر العقيدة الإسلامية دون إجراء مقارنة بالديانات الكتابية الأخرى المسيحية و اليهودية و حتى الديانة الصائبة المبدئين و عموم العقائد المشرقية القديمة البالية و المصرية ففي المقارنة تبرز أوجه التشابه و الاختلاف هذا الأخير الذي يفيد كثيرا في معرفة البعد الآخر للسياسي في الإسلام و هو التأسيس لهوية جديدة للعرب ضمن مسار التاريخ المقدس ، الذي اقره الله و احتفظت به امة بني إسرائيل هذه الهوية التي تمت وعي الذات عند العربي ليقتمح التاريخ.

يتطلب موضوع كهذا أيضا دراسة الميثولوجيا و الميثولوجيا المقارنة لأنه يشكل المعنى الجديد الذي أسس له الإسلام إعادة قراءة أسطورة استيطان الشعوب السامية في ربوع الجزيرة العربية و كيف أن صراع الهوية مع اليهود يعيد قراءة جديدة لهذه الأسطورة لصالح ايدولوجية التفوق القومي العربي . و

لقد استفدنا من الميثولوجيا المقارنة لدراسة عنصر أساسي من المعنى الجديد و الذي يشكل أساس التمايز الثقافي و الحضاري و الذي يؤسس للسياسي في السلام و هو موقف الإسلام من العرب المسلمين و الذي يبقى ثابتا من ألف و أربعمائة سنة و استدعينا عند ذلك المنهج الموفولوجي و السيميائي كليهما لتحليل أسطورة الخلق الإسلامية و أسطورة بروميثوس لمعرفة علاقة الإنسان بالعالم بالله و بمصيره في كل من الحضارتين الشرقية و الغربية . و ما دامت مهمتنا في هذا البحث هي إعادة قراءة ذلك التحول التاريخي العظيم الذي شهدته الجزيرة العربية على أسس نظرية و منهجية جديدة ، فان ذلك

تطلب منا العودة إلى المصادر الأساسية لهذه اللحظة التاريخية الفريدة من تاريخ العرب و نقصد بها الدعوة الإسلامية.

المصدر الأساسي الذي اعتمده هو بدون منازع القرآن الكريم الذي هو كلام الله المنزل إلى البشر و المرجع الأساس لسلوك النبي و الجماعة الإسلامية الأولى ثم، بعده كتب السيرة و اعتمدت بشكل أساسي على سيرة بن إسحاق و السيرة النبوية لابن هشام و البداية و النهاية لابن كثير و تاريخ الطبري و الطبقات لابن سعد بالإضافة إلى مروج الذهب للمسعودي و تجدر الإشارة انه عدا القرآن الكريم الذي هو شهادة حية عن حياة عرب الحجاز فان كتب السير نظرا لتباعد الفترات الزمنية في تأليفها و الظروف السياسية التي كتبت فيها فإن كتابها و إن حافظوا على الهيكل العام للسيرة إلا أنهم أضافوا و حذفوا فيها ما يروق توجهاتهم السياسية و العقائدية ، كما أنهم أولو بعض الأخبار الغامضة التي أتت بها من سبقوهم كتأويل ابن سعد لحادثة تزويج النبي من خديجة التي يذكر كل من بن إسحاق و بن هشام و بن كثير أن خديجة عندما رفض تزويجها من النبي، قام أهل خديجة بسقيه بالخمير إلى درجة أنه نام و لما استيقظ وجد ابنته قد زفت و ما كان عليه إلا قبول الأمر الواقع. و تأويلا لهذه الحادثة يقول ابن سعد أنهم تواطؤوا عليه، هذا من جهة و من جهة أخرى، فإن الكتابات السيرية و التاريخية لهؤلاء لم تحل ، و هذا طبيعي ، بالنسبة لحضارة اكتشفت مع القرآن فن الكتابة النثرية و ظاهرة الأسطورة و التي و المقدس الموحد على غرار الكتبة اليهود و المسيحيين فرغم أنهم يصفون النبي كونه بشرا فإنهم أقحموا الخرافة في سيرة حياته و كما أنهم في وصفهم لأحداث أحاطت بعبد المطلب جده تكلموا عن معجزات و خوارق لا يمكن أن يسلم به عقل الباحث و لكتتها على الأقل تدل على زهد الرجل و توجهه التوحيدي و لكنها في الغالب لا تؤثر على سير الأحداث التي تحقق منها الباحثون المحدثون و المعاصرون فحادثة الفيل واقعة تاريخية حدثت فعلا و لكن كتاب السيرة و لأنهم اعتمدوا الرواية الشفهية جعلوا من نفيل كليم الحيوانات ليأمر فيل أبرهة بالعودة من حيث أتى هذا لا يؤثر في صحة الحادثة التاريخية و لكن يعطيها هالة من القداسة. فالتعامل مع كتب السيرة النبوية و التاريخ بالنسبة لبحثنا لا يشكل إزعاجا على الإطلاق، لأن الوقائع التاريخية و المعلومات الإثنوغرافية التي وصلتنا عن طريق هذه الكتب هي من الغنى بحيث ان أي دراسة للمجتمع العربي ما قبل الإسلام و بعده لا يستطيع أن يستغني عنها الباحث الانثربولوجي في ميدان المعتقد و الطقوس، و حتى الحياة السياسية اليومية

العادية للعربي في ملبسه و مشربه. و قد رأينا فيها من الواقعية ما حدا بنا إلى اخذ هذه المعلومات عن الحياة اليومية في مكة و سكانها من آل قريش كنموذج للقبيلة العربية في بنياتها الاجتماعية و الاقتصادية و خاصة السياسية بمعنى علاقات القوة بين العشائر و علاقة السلطة و طرق تعيين الزعيم و الشروط التي يجب أن تتوفر فيه حتى ينال هذا الإمتياز. و لكن منهج تعاملنا مع القران الكريم كان قراءة في النص الأصلي كخطاب يحمل مضمونا دينيا يستحيل فصله عن السياسي ، على اعتبار أن الإسلام حامل لنظام جديد و لا نقول دولة، و إن كانت جماعة المدينة كجماعة دينية و سياسية كانت تمثل نواة لدولة مستقبلية كان قد أسسها بنو أمية لاحقا ، و لكن المهم في هذه الجماعة أنها تعالت فوق القبائل دون الإطاحة بها بصفاتها كيانات اجتماعية مستقلة نسبيا ، فالنص إذن بذاته يحمل تاريخه الخاص فمن جهة نجد سور المرحلة المكية التي انتهت مع هجرة النبي (صلعم) الى المدينة لتبدأ مرحلة اخرى و هي السور المدنية و التي ظهرت في المدينة فالسور الاولى تحمل خطابا يدعو للتوحيد و نبذ متاع الدنيا و الاحسان للفقراء و تبشير المؤمنين بالجنة و تحذير الكفار من عقاب جهنم اما السور المدنية و ان كانت تواصل الخطاب الاول فانه تركز على الشريعة و الحدود و الاخوة بين المؤمنين و طاعة الله و رسوله لارساء الانقسام لاول مرة بين البشر في علاقة سلطة مؤسسة على الأمر و الخضوع. و معالجتنا للنص القراني كانت مباشرة دون اللجوء إلى المفسرين سواء قدامى أو محدثين ، انه تاويل لمضمون النص في بعده السوسيو- سياسي و ما يثبت مسعانا المنهجي هذا هو كما سبق و ان ذكرنا هذا التقسيم في السور مكيتها و مدنيها و كل القسمين يحمل مضمونه السوسيو- سياسي فبينما تدعو السور المكية إلى عبادة الله و ضرورة تخلي الأغنياء على نصيب من أموالهم ما يحمل نقدا ضمنا للملأ من وجهاء قريش و زعماءها و بالتبشير بالجنة للمؤمنين و سعير جهنم للكافرين و الدعوة في هذه المرحلة تأخذ أسلوب النصح و هدوء النبوة بينما تتزامن السور المدنية مع مرحلة سوسيو- سياسية جديدة و هي تأسيس الجماعة لإسلامية في المدينة فالأسلوب المستعمل فيها هو أسلوب الأمر المعبر عن علاقة السلطة الجديدة فهي ليست سلطة زعيم القبيلة الإسلامية بل هي علاقة أمر بأمور و هنا الأمر هو النبي بمرجعية إلهية و المأمور هم المؤمنون ، فكل مقطع من القران الكريم حللناه وفق المنظور السوسيو- سياسي الذي هو موضوع بحثنا و هذا ما اصطلح عليه في الأدبيات السوسولوجية بتقنية تحليل المضمون.

كما أن تحليل الخطاب القرآني و القصصي منه جعلنا نلجأ إلى المنهج المورفولوجي في تحليل الخطاب القصصي الشفوي مرفوقاً بأساسيات المنهج السيميائي خاصة لما تعلق لأمر بالدراسة المقارنة بين قصة الخلق التوراتية و القرآنية كليهما و قصة الخلق في الميثولوجيا اليونانية (بروميثوس) للبحث في المخيال الإسلامي الذي تأسس مع انتشار الإسلام: الديانة الجديدة الجديدة .

خطة البحث:

إن الطبيعة التاريخية للبحث جعلتنا نقسم هذا العمل حسب المرحلة التاريخية فما دمنا نبحث في التحوّلات التي أحدثها الإسلام في جسم المجتمع العربي في مطلع القرن السابع للميلاد، قسمنا البحث إلى لحظتين الأولى هي وصف للنظام القبلي ما قبل الإسلام وتحليل بنيته الإجتماعية و الثقافية الدينية، ثم نتطرق إلى المقدمات التاريخية للتحوّلات التي سوف تطرأ على المجتمع العربي ونشوء نظام اجتماعي جديد و الثقافة التي أرسى الإسلام قواعدها. بدئنا هذا العمل بتمهيد إيستيمولوجي عرضنا فيه بالنقد الطروحات التي المفسرة للظاهرة الإسلامية من سلفية و ماركسية لنطرح البديل الأنثروبولوجي العلمي الذي بإمكانه تفسير ظهور الإسلام كظاهرة دينية-سياسية تاريخية. و قد بسطنا للحظتين التاريخيتين أعلاه، خلال أربعة أبواب وكلّ باب من فصلين :

الباب الأول : في الفصل الأول عرضنا فيه مفهوم القبيلة والعصبية وعبادة الأسلاف الأولين و طبيعة السلطة و الزعامة في النظام القبلي و في الفصل الثاني و بناءً على الأوّل حلّلنا واقع القبيلة العربية الإجتماعي من خلال تاريخ قبيلة قريش كما وصفها الإخباريون.

الباب الثاني: في الفصل الأول ندرس أزمة النظام القبلي المتميز بالتحارب الدائم و المستمر بين القبائل، حالة طبيعية يتسم بها النظام القبلي ولكن مع مطلع القرن السابع أصبحت هذه الحالة من التفكك عائقاً أمام التصدي لمطامع الإمبراطوريات المجاورة. في الفصل الثاني نتطرق للشق الثاني من هذه الأزمة، وهو التطور الهائل للمدينة الجامعة للأجناس و السكان المنتمين إلى قبائل مختلفة في ظل هيمنة القبيلة الواحدة القاصية لآخر و التحيز بحكم العصبية لأفرادها مما يتطلّب تنظيمها على نمط مغاير يتجاوز أعراف القبيلة سوف يجيب عنه الإسلام.

الباب الثالث: في الفصل الأول نعالج ظاهرة التوحيد الحنيفي والذي وجد تبلوره النهائي مع مجيء الإسلام وفي الفصل الثاني نتطرق لتأسيس الجماعة الإسلامية الأولى المحكومة بالشرع بقيادة النبي محمد الأمر و الناهي لتبرز لأول مرة في تاريخ الحجاز ظاهرة السلطة القسرية للبشر على البشر حيث دخل الإنقسام بينهم بين حاكم و محكوم.

الباب الرابع: الفصل الأول من هذا الباب خصصناه لظاهرة مهمة أدخلها الإسلام ضمن استراتيجيته شرعنة السلطة وهو بناء الهوية العربية تجاه الآخر وهم اليهود و النصارى أبرزنا فيه الصراع و الجدل الديني الذي بلغ مستوى التحارب بين المسلمين و اليهود هذا من جهة و من جهة أخرى الصراع على المستوى الرمزي العقيدي و الأسطوري و الذي يكرس فيه القرآن أحقية العرب في الرسالة وأولويتهم في الإنتساب إلى إبراهيم. في الفصل الثاني نتطرق للدعائم الرمزية المؤسسة للسلطة في الإسلام والتي بدورها تشكل العناصر المشكّلة للمخيل الديني و السياسي للمسلمين.

- توطئة نظرية و إيبستيمولوجية:

لا زالت مسألة إنتاج خطاب حول العقيدة الإسلامية تنتمي إلى ما يسميه محمد أركون المستحيل التفكير فيه أو اللامفكر فيه (1) و يقدم حججا للتدليل على ذلك مرتبطة بحاضر الأمة الإسلامية في إطار علاقتنا بحاضرنا و ماضيها أو ما يسمّى بإشكالية التراث و الحداثة.

بينما تزدهر في ظلّ الأيديولوجيات الرّسمية الدّراسات ذات الطّابع التّبجيليّ و التّمجيديّ لماض مقدّس فوق تاريخيّ دراسات أيديولوجية تخدم السّلطة الحاكمة لتكريس علاقات الهيمنة لسلط تعوزها الشّرعية لمن يمارسها " متقفون " مرتزقة أو دعاة ثوريّون لفائدة فئات أصولية تنادي بالعودة إلى الإسلام الحقّ. كلّ هذه الدّراسات تستبعد العقل و النّقد العلميّ الصّارم بدعوى احتكار مجال التراث و حبس دراسته عن النّخب المتقفّة الحاملة لفكر نقديّ حتّى و لو انفتحت آفاق و لو ضيقة للمتقفين ذوي المنزع العقلائيّ من مفكرين و أساتذة باحثين في الجامعات من المشرق العربيّ و غربه، و انكبّ جلّ هؤلاء إن لم نقل كلّهم على البحث في التراث العالم من أدب و فكر و فلسفة من مختلف عصور الحضارة العربية الإسلامية . و لكن داخل هذا الفكر العقلائيّ بقيت بؤر مظلمة من المستحيل التفكير فيها أيضا ؛ خطوط حمراء لا يمكن تجاوزها إن كان عن وعي فرضته حالة الرّقابة التي لا زالت تمارسها المؤسّسة الرّسمية على الباحث أو رقابة ذاتية لا زالت تكبح عمليّة التفكير في التراث و خاصّة منها الظّاهرة الدّينية . فالظّاهرة الدّينية و نعني بها الدّعوة الإسلاميّة، تبقى حكرا على رجال الدّين أو المفكرين السّلفيين الحائزين على الرّخصة بإنتاج خطاب عار من كلّ عقلائية ، خطاب تبجيليّ يحكمه المقدّس و الأسطورة ، خطاب يتعالى على الواقع التاريخيّ، خطاب نضاليّ لدعاة هدفهم تجييش الجماهير لأهداف أيديولوجية و سياسية ، خطاب يتّجه إلى العاطفة أكثر من العقل. و من جهة أخرى ، و رغم المفارقة فإنّ نفس الخطاب تنتجه و توظّفه الطّبقات الحاكمة ؛ لتثبيت سيادتها و إعادة إنتاجها. و تظهر هذه المفارقة على شكل تواطؤ تقع تحته جماهير المؤمنين دونما شعور منها بأنّ هذا التّواطؤ " يدسّ نزاعا سياسيا و انفصالا جذريّا عن الدّين كمنازعة الحقّ بالحقّ للحقّ " ¹ وإنّه

¹ - محمد أركون ، الفكر العربيّ، ترجمة: عادل العوا، منشورات عويدات، ط 03، بيروت - باريس، 1985 ، ص 19

(¹) نفس المرجع ، ص 16

لمن الصّعوبة بمكان أن يذهب الباحث إلى أكثر من الدّراسات التي يغلب عليها الطّابع الأيديولوجيّ كالدراسات المتعلّقة بإنتاجات المفكرين القدامى للبحث فيها عن حلول لهماوم العصر. فالماركسيّ يبحث عن ما يبرّر مسعاه الأيديولوجيّ و السّياسيّ في التّراث الفكريّ، و نفس المسعى يقوم به المفكر الليبراليّ ، و كثيرا ما يسقط هؤلاء في تعسّفات منهجيّة تسقط من قيمة هذا التّراث الفكريّ أكثر من أن تبني معرفة موضوعية تضع كلّ نسق فكريّ ضمن الأطر التّاريخيّة التي حدّته. و بقي الآن مهمّة يجب أن يضطلع بها الباحث الأكاديميّ ، و لكن مع ضرورة الاطّلاع الواسع على أهمّ و آخر ما وصلت إليه المعرفة العلميّة في ميدان العلوم الإنسانيّة: علم اجتماع ، علم النّفس، تحليل نفسيّ، ألسنيّة ... هذه المهمّة تتمثّل في الجرأة و الشّجاعة لاختراق مجاليّ المستحيل التّفكير فيه و اللّامفكرّ فيه، و لقد شعر محمّد أركون بهذه المسألة ، و هذا ما يسمّيه بالعرقلة الابستمولوجية العظيمة الشّاملة للفكر الإسلاميّ المعاصر، و التي " تجعل الجماهير بل عددا كبيرا من المتفكّين يجهلون أو يرفضون الطّرق العلميّة لإنقاذ العقول من شرّ الأيديولوجيات المتلاعبة بالنّفوس . لا أقول هذا انحيازاً إلى موقف سياسيّ أو تيّار ثقافيّ ضدّ مواقف أو تيارات أخرى؛ إنّما أريد وصف الأطر الاجتماعيّة التي تكيف و توجّه و تختار الخطابات الممكنة في مجتمع من المجتمعات ؛ هناك خطابات ممكنة جارية و خطابات ممنوعة مرفوضة مقمعة." ¹

هكذا تتحدّد البؤر المظلمة للمستحيل التّفكير فيه و اللّامفكرّ فيه بمقابل فكر مباح و مسموح به يمارس الاستبعاد و التّفكير و القمع إزاء فكر جريء تحمله روح عقلانية همّها اكتشاف الحقيقة ، إبداء الشّكّ هو مبدأ التّفكير العلميّ، فالعلم لا يعترف بمطلقية المقدّس ، و هو إذ يحترم المعنّدين به فهو يضعه في سياقه و ينزله إلى أرض الواقع و التّاريخ فكلّ مقدّس اجتماعيّ ، و كلّ ظاهرة اجتماعية تخضع للتّشريح و الفحص المعمّق. و هدف العلم هنا ليس هنك المقدّس، فهذا ليس من مهمّاته ، و إنّما يصبح هذا المقدّس إشكاليّاً. كما نعرف الرّهانات الاجتماعيّة و السّياسية التي تحيط به ، و بالتّالي فإنّ مهمّة الباحث هي كشف هذه الرّهانات الاجتماعيّة و السّياسية التي تنسج حول ظاهرة المقدّس ، و علاقات القوى التي يصبح مركزا لها. إنّ الدّين من حيث هو الوجه السّاطع للمقدّس أو لنقل حسب تعبير روجيه كايوى Roger Caillois " فإنّ الدّين هو إدارة للمقدّس" ² أصبح يشكّل المسألة الأكثر اعتياداً على الباحث المسلم من حيث أنّه يشكّل مركز

¹ نفس المرجع ، نفس الصفحة .

² Roger Caillois , L'homme et le sacré , Gallimard , Paris , 1950 , P 18 .

الرّهانات الحالية في ظلّ عالم دائم التّغيير اكتسحت فيه الحداثة جميع ميادين الحياة. فبعد اندحار النّظام الاستعماريّ في كلّ أصقاع العالم و سقوط الاتّحاد السّوفياتي، أصبحت مسألة الاندماج في الحداثة مسألة ملحة ، فإمّا أن يقتحم العالم الإسلاميّ المستعمر سابقا التّاريخ و يدمج الحداثة ، و يندمج فيها أو يموت. بينما كانت دول تحت نير الاستعمار نهضت و استوعبت الحداثة و اندمجت فيها كالهند و الصّين و الهند اللّذين وحدهما يفوق عدد سكّانهما الثّلاث مليارات من البشر، و غيرهما من هذين البلدين الكثير، بينما لازالت الشّعوب الإسلاميّة لم تحقّق نهضتها لماذا؟ لأنّ ثقافتنا كلّ ثقافتنا الماقبل إسلامية التي كبتت و غيّبت على أساس أنّها " جاهليّة " و الظّاهرة افسلامية " الدّعوة الإسلاميّة " تاريخا و نصّا (القرآن و الحديث) و النّصوص المتفرّعة عنها فقها و علوم القرآن و تشريعا باتت من جنس المقدّس الذي لا يعتريه شكّ، و الشكّ هنا و أقصد هنا الشكّ العلميّ بمعنى أشكّلة كلّ هذا التّراث الدّينيّ و جعله تحت منظار التّساؤل . و التّساؤل ليس معناه إعادة النّظر فيه، و التّشكيك في مصداقيته بالنّسبة للمؤمن، بل إقحامه في التّاريخ. فكما أنّ الغطاء النباتيّ بالنّسبة للعالم البيولوجي يتغيّر بتغيّر الطّروف المحيطة به كالتّربة و المناخ و قوّة الرّياح، و سلوك الحيوان عبر الزّمان و المكان أيضا فإنّ الظّاهرة الدّينية تتغيّر عبر الزّمان من خلال التّفاعل التّاريخيّ و تبدّل الطّروف الاجتماعيّة و الاقتصاديّة و السّياسيّة، ففي حين كان مصدر التّشريع في بدايات الإسلام الوحي المباشر و سلوك الرّسول (ص) و أحاديثه، و عندما توفّي النّبيّ اجتهد الخلفاء الرّاشدون انطلاقا من النّصّ ووفق مصالح الأمّة ، و كان تأسيس الدّولة الأمويّة بعد عهد الخلفاء بداية لظهور فئة من الاختصاصيين في ميدان التّشريع و التّفسير ، و هم أهل العقد و الحلّ ، و اغتنت الثّقافة العربيّة الإسلاميّة بشتّى العلوم التي جعلت من العقيدة و الشّريعة عموما حقلا للتّفكير و الاجتهاد، و ظهر علم الكلام الذي قطع شوطا أعظم في جرأة الطّرح حول مسألة التّوحيد و صفات الله و حرّية الإنسان، و كلام الله على يد المعتزلة و الأشاعرة ، و لكن ما فتئت أن انغلقت أبواب الاجتهاد ، و بقي الفكر الإسلاميّ محبوسا فيما يسمّيه محمّد أركون السّياح المغلق للفكر السّنّي ، و قد عبّر عن هذا التّوجّه بشكل صريح و بتسويغ أيديولوجيّ تبريريّ دينيّ الإمام أبو الحسن الأشعري في رسالته ، مبرراً ابتعاده عن الفكر المعتزلي و بطلان العقل في معرفة الوحي ؛على أنّه رأى النبي في منامه في أول ليلة من رمضان و أنبه في تأويله للحديث و خاصة في رؤية الله يوم القيامة والتي أولها المعتزلة على أنّها شبه وقال له النبي على أنّها أدلة وذهب عنه و عند استيقاظه أعاد النظر في كل رؤيته وابتعد عن الاعتزال على أنّه باطل ليضم رأيه إلى أهل السنة و

الجماعة ليبتل و يكفرضمنيا¹ مذهب الاعتزال. فكرة الأشعري ممثّل الفكر السنّي هذين دقت ناقوس موت كلّ التوجّهات الفكرية الخارجة عن نطاق ما يسمّيه محمد أركون بالسيّاج الدوغمائيّ الأرثوذكسيّ و الذي يعني به الفكر السنّي. و تأتي على رأس هذه التوجّهات الفكرية علم الكلام المعتزلي والمنطق و الفلسفة ؛ لأنّ هذه العلوم، زيادة على كونها دخيلة على الفكر العربيّ، فإنّها أعطت العقل مجالا أوسع في تأويل النّصّ إذ طرحت مسألة الحرّية عند الإنسان و علاقته برّبّه و علاقة الشريعة بالعقل ، و كان المعتزلة في هذا الموضوع أكثر جرأة و تفتّحا حيث أعطوا للعقل الأولويّة على النقل و التبعات السياسية ، و من ثمّ العقيدية لمثل هذا الطّرح من الخطورة بحيث كانت أحدثت فتنا سياسية بين الفرق الفكرية من جهة كأهل السنّة و على رأسهم أحمد بن حنبل ، و فرقة المعتزلة، و بينه و بين سلطة الخلافة و على رأسها المأمون الذي حاول جعل فكرة خلق القرآن المعتزليّة الشهيرة أيديولوجيّة رسمية للدولة الشّيء الذي انجرّ عنه قمع فكريّ سجن على إثره أحمد بن حنبل ، و ما إن توفي المأمون و خلفه المعتصم حتّى انقلبت الرّحى على الفكر المعتزليّ و المعتزلة، و أعيد الاعتبار إلى الإمام ابن حنبل و التّعسف الفكريّ الذي يمثّله و أغلق باب الاجتهاد.

إنّ هذا الاستبعاد للعقل و العقلانية من دائرة الفكر الإسلاميّ لازالت قائمة إلى يومنا هذا، و هي المعيق الرّئيسيّ نحو تحرير الفكر العربيّ من دوغمائيّته لاستيعاب الحداثة. فكلّ جهود القدامى من فلاسفة و عقلايين من المتكلمين كالمعتزلة و حتّى الأشاعرة انصبّت نحو جهد واحد و هو كسر ذلك السيّاج الدوغمائيّ، و إعطاء حيز للعقل في تأويل الشريعة و النّصّ الدينيّ بمعنى إنتاج خطاب يجعل السيادة للعقل على النقل، أو بتعبير آخر إنقاذ الشريعة من مأزق الانسداد أمام مستجدّات التطوّر الحضاريّ الاجتماعيّ و السياسيّ و المشاكل التي انجرت عنها في تسيير شؤون المسلمين، و لكن يبقى السّؤال مطروحا و بكلّيته: لماذا يصرّ حراس الأرثوذكسية و زبانية السيّاج الدوغمائيّ على نبد العقل و العقلانية؟

إنّ إعمال العقل في مسائل الواقع: الطّبيعة و المجتمع دون مرجعيّة دينية هي نفس للعقيدة الإسلامية من أساسها برأي دعاة السنّة المتشبّثين بحرفية النّصّ قرآنا و حديثا . فالإسلام دين شموليّ، و فيه حلول لكلّ مشاكل العصر حتّى النظريّات العلمية الحديثة تجد ما يقابلها في النّصّ القرآنيّ ، و هذا امتداد منطقيّ

¹ محمد أركون ، تاريخية الفكر العربي الإسلامي ، منشورات مركز الإنماء القومي ، الطبعة الثانية ، بيروت ، 1996 ، ص96 .

للعقلية الدينية القديمة ، و التي أملت على الفيلسوف التوفيق بين الشريعة و الفلسفة مع تغليب الأولى على الثانية بغرض احتوائها و يجد هذا التوجه مصدره في النصّ المؤسس ذاته: القرآن الكريم " و علم آدم الأسماء كلها " و ما أوتيتم من العلم إلا قليلا " ، فالعلم و المعرفة ليست من إبداع الفرد بل هي ملكة الله وضعها في عبده. و قد جعلت التوراة من غواية أكل آدم و حواء من شجرة معرفة الخير و الشرّ، و قد أمرهما بعدم الاقتراب منها، سببا لطردهما من الجنة؛ لأنّ اكتساب المعرفة هو اكتساب للسلطة و الاستقلال عن الله. و للمسألة امتدادات سياسية ، فلا تمارس سلطة الحاكم في المخيال الإسلاميّ إلاّ بوحى من الله ، فالشرع المنزّل هو المرجع السياسيّ الوحيد لأيّ بناء سياسيّ في بلاد الإسلام.

المفكرون المحدثون الذين تناولوا بالدرس التراث العربيّ الإسلاميّ انكبوا من أمثال محمد عابد الجابريّ، حسين مروة، نصر حامد أبو زيد و محمد أركون على دراسة الاتجاه العقلانيّ عند المتكلمين و الفلاسفة بحثا عن بنية هذا الاتجاه، و يعتبر منحنى الجابريّ أكثر وضوحا لمّا يجعل لمشروع فكريّ عنوانا هو " بنية العقل العربيّ " ، و يجمع كلّ هؤلاء على أنّ هذا الاتجاه لم يكتب له النجاح، و كانت الغلبة في الأخير لفكر " أهل السنّة و الجماعة " و الذي لا يزال مسيطرًا بقوة تكرار و تجرار ما قاله أئمة هذا الفكر الأولين ابن حنبل و الشافعيّ و ابن تيمية، و لا زال هؤلاء يمارسون سلطتهم على عقول المسلمين حتى المتفقين منهم سواء من خدام السلطة أو زعماء التيارات الدينية السلفية المعارضة، و لم يبق من فكر هذا الاتجاه العقلانيّ، و خاصة المعتزليّ و الفلاسفة إلاّ كتابات صامتة و إذا تكلم بها بعض المفكرين العقلانيين ذوي الاتجاه النقديّ أصقت بهم تهمة الكفر و الزندقة و الإلحاد ⁽¹⁾ و أوعزوا هذا الفشل إلى ممارسات السلطة الإسلامية المتعاقبة في المجتمع العربيّ الإسلاميّ عبر العصور، و هذا برأينا تقديم لتشخيص أزمة العقلانية في العالم العربيّ الإسلاميّ. هل أنّ هذه السلطة من القوة ما يبقيها مسيطرة، و ما معها من هذا الفكر الأصوليّ التكفيريّ؟

يبدو لنا أنّ قوّة هذا الخطاب الأصوليّ المنسوب لأهل السنّة و الجماعة لا يكمن في سلطة الخطاب ذاته أو القوّة السياسيّة الحاكمة في الأغلب الأعمّ بقدر ما يجد هذه الشرعية في المخيال الجمعيّ للجماعة المسلمة حتى النخب الحديثة خريجة أكبر الجامعات انسافت وراء هذا الخطاب في مفارقة بين ممارساتها اليومية

¹ (أحيل إلى كتاب نصر حامد أبو زيد: التفكير في زمن التكفير، ضد الزيف و الجهل و الخرافة، الطبعة الثانية، مطبعة مدبولي، القاهرة، 1995، ص24-

الخاضعة لمتطلبات العلم التجريبي و بين قناعاتها الدينية المتغذية من شطايا الخطاب السلفي المتمسك بحرفية القرآن و التاريخ المؤسطر، ليس بمقدورها إقامة علاقة نقدية إزاء هذا الخطاب بالنظر إلى التطور العلمي الهائل الذي يشهده العصر و بالمقابل يدرجون هذه المكاسب العلمية كآيات للتدليل على صدق الرسالة المحمدية باحثين عن شبه باهت بين المنجزات العلمية الحديثة و بعض الآيات القرآنية ، ليست هذه الممارسة مجرد تعنت أيديولوجي مفكر فيه بل يجد تفسيره في عمق المعتقد الديني ، فقد أقرت التوراة ابتداء من سفر التكوين أنّ محاولة ممارسة المعرفة خارج إرادة الله كفر ، فالأكل من شجرة معرفة الخير و الشرّ أخرجت آدم إلى عالم الأرض بشقائه و مأساة العمل المضنيّ لكسب قوت العيش و التناكح مع ما يلحق ذلك المرأة من عذاب الولادة ، و يأتي الإسلام ليؤكد ذلك بأنّ كلّ ما يعرفه الإنسان ما هو إلاّ ملكة من الله و علم صادر عنه، فيستطيع الإنسان أن يكون عالما ، و لكنّ الله أعلم ﴿قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ﴾¹.

هذا المخيال المغلق الذي يوجّه ممارسات هل يشتغل كأيديولوجية إذا ما قبلنا مفهوم الأيديولوجيا كتبرير لمصالح هذه الجماعة؟ فهو كذلك يشتغل خطاب الأصولية سواء في الماضي أو حاضر الشعوب الإسلامية كأيديولوجيا تخدم مصالح الجماعة المنتمية إلى أهل العقد و الحلّ أو ما يسمّى بالسنة و الجماعة، و المرتبطة بالسلط الحاكمة و على مستوى آخر فإنّها تشتغل كأيديولوجيا تتعالى فوق المصالح الطبّيقية أو الفئوية، أيديولوجيا حاملة لـ " دين المعنى " إنّها توليد لدلالات ثانية تجعل النصّ هو المرجع، عن طريقها يعاد إنتاج فعالية النصّ على المستوى الاجتماعيّ و التاريخي. النصّ بصفته حاملا لشرعية الاجتماع البشريّ و إمكانية تحقّقه على مستوى الواقع ، و لا تتمّ الاستجابة البشرية لمتطلبات هذا النصّ إلا على أساس حالة نفسية ولّدها النصّ الدينيّ، و مبنية على تصوّر لله و العالم و الإنسان تتدرّج فيه القيم ، يحتلّ فيه الله القمّة ، فهو الذات المتعالية التي لا تدرك ، لا ترى ، و لا تسمع، و لكنّها من القوّة و الجبروت ما لا يتصوّره الإنسان بعقله بل بالنصّ ذاته بالشرع و العالم الذي خلقه الله هو الوسيط؛ لأنّ الله خلقه ليبسط عليه سلطانه ، و يأتي في الأخير الإنسان و هو الأضعف ، و هو أيضا من خلق الله. و لقد رسّخ القرآن الكريم هذه الفكرة؛ فكرة أنّ الله هو الأكبر بمائة اسم من أسمائه الحسنی التي تعكس صفاته التي لا يمكن أو

¹ (سورة البقرة ، الآية 32.

يستحيل على الإطلاق أن تدرك. قد يحمل الإنسان إحدى هذه الصفات أو كلّها، و لكن لا يستخدمها إلاّ بإيمانه باللّهِ و إلاّ فإنّه لا يحملها، أو يستحقّ التّحليّ بها إن كان كافراً. و يحمل الإنسان هذه الصفات بخشوع و تواضع أمام عظمة اللّهِ فيكون الإنسان عظيماً حكيماً أو حليماً، و لكن يتوجّب عليه حمل هذه الصفات كنعمة من اللّهِ ، و إن أنكر ذلك فيكون ذلك كفراً منه أو إحداء، فصفة العادل صفة محمودة، و لا ينكرها الدّين الإسلاميّ ، و لكن لا يكون الفرد عادلاً إلاّ بشرع اللّهِ حتّى لو تحقّقت هذه الصّفة على مستوى الممارسة، فإنّ شرعيّتها لا يمكن أن تتحقّق إلاّ تحت راية اللّهِ و دينه الإسلام.

هذه الصفات التي يحملها اللّهِ و التي خلقها في عبده لا يمكن أن يحملها هذا الأخير خارج الجماعة، فكلّ صفة من هذه الصفات الحاملة لقيم - إلهية - تفترض علاقة اجتماعية تمارس ضمنها ، و إذا كانت هذه الصفات ذات الطّابع الشرعيّ و الدّينيّ تمارس ضمن علاقة اجتماعية، فإنّها تعطي في آخر المطاف شرعية لهذه العلاقة، فالفرد المسلم لا يتصور العيش داخل الجماعة خارج هذه القيم المنزلة، خارج الشرعية الدّينية، على هذا الأساس تتبني سلطة الخطاب الأصوليّ، خطاب أهل السنّة و الجماعة داخل الجماعة (la communauté) جماعة تنزع نحو تقليد الأصل أو لنقل البدء الذي شهد ميلاد الجماعة الإسلامية الأولى في المدينة، و هي تشغل في مخيال المسلم كأسطورة التّأسيس (le mythe fondateur) ، واقع أسطوريّ يعاد إنتاجه من قبل الخطاب الرّسميّ سواء على مستوى مؤسّسة الدّولة أو على مستوى الجماعات المناوئة لها.

و بالمقابل ، و في نفس هذا الخطاب الأسطوريّ، فإنّ الوضعية التّاريخية التي سبقت الإسلام تظهر على أنّها فترة من العماء و الفوضى تنعدم فيها القيم الإنسانيّة، و أد البنات و التّقاتل بين القبائل و تسلّط القويّ على الضّعيف، و سواد الوثنية و التّعصّب للأهل و قرابة الدّم، و ما ينجرّ عليها من ثار و تقاتل لا يتوقّف. فهو شبيه بعالم هوبس التّأكل الكونيّ (l'entremangerie universelle) ، و يقرّ هوبس بأنّ خلاص البشرية حدث عندما أوكل كلّ فرد نزوعاته العدوانية إلى هيئة عليا هي الدّولة التي تنظّم شؤونهم، و تضمن حياتهم، و أنّ أكبر كابوس يعيشه المجتمع هو العودة إلى الحالة الأولى ، و التي في الواقع كلّ تشكّل من الحياة الاجتماعيّة هذه الأخيرة إذن تجد شرعيّتها و مشروعيتها في الدّولة. و إذا قيس المجتمع الجاهليّ بمرحلة التّأكل الكونيّ عند هوبس فإنّ جماعة المدينة (médinoise communauté) في المخيال الإسلاميّ هي معادل الدّولة الهوبزية المنظّمة و الحافظة لحياة البشر، لكنّ ترسيمة هوبز ينعدم فيها

العنصر الإلهي، و يترجم كابوس الحياة الجاهلية المظلمة في الخطاب الإسلامي، النصّ المؤسس ، و الخطاب المنحدر منه ، فإنّ كابوس التآكل الكونيّ يقابله عذاب جهنّم، إذا انقلبت البشرية المسلمة إلى الكفر المعادل في المخيال الدّينيّ إلى الجاهلية و النظام و قابلية الاجتماع لا يحدث إلا بالانضباط تحت سلطة الشريعة الإسلامية ، و هنا يضع فرويد يده على بعض من حقيقة الواقعة الدّينية عندما هاب الأبناء العودة إلى زمن كان يتسلّط فيه الأب بغطرسة على الأبناء باحتكاره نساء العشيرة الاحتكار الذي أدّى بهم إلى قتله، و دفعهم النّدم و الإحساس بالذّنب إلى تأليهه، و جعله محورا لقيم بموجبها حرّموا بعض الممارسات كمنع زنا المحارم، حيث أطلقوا سراح نساء (1) الأب اللّواتي كنّ موضوع احتكاره حتّى لا يكرّروا نفس ممارسات الغطرسة التي كانت محلّ اعتراضهم، حتّى لا يتقاتلوا و يتناحروا ، بالمقابل جعلوا الاجتماع ممكنا.

مع كلّ ما يعاب على فرويد في نزوعه الجنسانيّ المبالغ فيه، و نظرية هوبس في الدّولة و الأيديولوجية الأصولية هي وضع حالتين: الما قبل و الما بعد ، ما قبل فوضويّ عديميّ، و الما بعد النّظاميّ و المنظمّ لحياة الجماعة للحفاظ على حياتها بتمكينه لإمكانية الاجتماع البشريّ. تلتقي هذه الرّؤى في كون الما بعد هو خلاص للبشريّة التي كانت قبل هذا الوضع في حالة من التّوحّش الذي كان بإمكانه إفناء البشريّة و ضياعها.

وتتكرّر مواضيع الما قبل الكافر المظلم الهالك الفاني، و الما بعد المفعم بالإيمان بالله و المزدهر بالحياة تحت إمرة نبيّ مرسل كقصّة نوح حيث يفني الله عالما كافرا مارقا رفض أتباع أوامر نبيّه ، و ينجّي الأقلية المؤمنة حيث تبحر بقدرته لترسو في برّ الأمان بعدما ابتلعت مياه الخمر عالم الكفر لتعاد ولادة عالم جديد يسوده الإيمان، و هذا ما حدث لقوم لوط و صالح و هود. فكلّ مسلم يهاب العودة إلى مرحلة الجاهليّة ما قبل الهدى، و الإيمان مخافة العذابين عذاب الدّنيا و هو سخط من الله، و عذاب الآخرة يوم القيامة و يوم الحساب الذي يلقي فيه العذاب الأكبر. هذه النّفسية التي كرّسها الإسلام في ذهن المؤمن ، فكلّ سنة من القحط حيث ينحبس المطر مثلا عدّ هذا من إشارات انتقام الرّبّ من عباده؛ لأنّ أعمالهم حادت عن الطّريق المستقيم، و حتّى يفرج الله عن المطر و جب على الجماعة المسلمة العودة إلى جادة الصّواب باتّباع شرع

(1) Sigmund Freud, Totem et Tabou , petite bibliotheque payot , Paris , 1976 , P165.

اللّه و الالتزام بالشّعائر الدّينية التي أمر بها النّصّ القرآنيّ و سنّة النّبيّ (ص) ما يزيد في تماسك الأمّة، و بعث الطّمأنينة في نفوس المؤمنين كلّ مظاهر الحداثة من لباس و أكل و ممارسات مخالفة للتّقليد الإسلاميّ تثير الذّعر في نفسية المسلم و يعتبرها هذا الأخير من علامات السّاعة (نهاية العالم)، و حدوث القيامة. كلّ هذه المظاهر التي ترسّخت في مخيال المسلم، و هنا تتحدّد وظيفة الخطاب الأصوليّ في إعادة إنتاج هذا المخيال عبر المسجد و المؤسّسات الرّسمية التّربويّة و الطّقوس الدّينية المرسمّة في النّصّ المؤسّس و المناسبات التي تستدعي استحضار علاقة المسلم باللّه و بالقدر المرسوم له كالجناز مثلاً و كلّ المناسبات. إنّ هذا الخطاب الأصوليّ المرتبط بحرفية النّصّ، يمنع عن نفسه الخروج عن الضّوابط التي وضعها السّلف في تفسير النّصّ، و عن باقي الجماعات. و تاريخ الإسلام حافل بالصّراعات بين الجماعات التي حاولت كلّ منها فرض طريقتها في تفسير النّصّ و تأويله؛ لينتصر كخطاب واحد و أوحد له احتكار تفسير النّصّ على طريقة السّلف مع تكرار و اجترار نفس المبادئ التي وضعت لتوليد دلالاته مع التّمسك بحرفيته على مبدأ " الاستواء معلوم، و الكيف مجهول، و السّؤال عنه ضلالة."

إنّ تطابق الخطاب الأصوليّ مع متطلّبات المخيال الجمعيّ الإسلاميّ يضمن في علاقة جدلية تضامنية تضمن استمرارية فعّالية هذا المخيال على مستوى الممارسات الاجتماعيّة بكافّة أوجهها الاقتصاديّة و الاجتماعيّة و الثقافيّة و بالتّالي السّياسية، و نقول السّياسية هنا ليس بمعناها الشّائع كون السّياسة هي أعمال استراتيجيات من قبل جماعات الضّغط للفوز بمواقع سياسيّة و الحفاظ عليها، أو كما درج على تسميته بعبارة السّياسة السّياسويّة بل الحياة السّياسية هنا نقصد بها السّياسيّ و هو يضع ما يسمّيه أرسطو الحيوان السّياسيّ أي الإنسان القابل للعيش ضمن تنظيم اجتماعيّ، و هنا نبتعد عن المفهوم الشّائع للسّياسة كونها ممارسة هدفها اكتساب مواقه سلطويّة، إلى السّياسيّ بمفهوم أنثروبولوجيّ واسع، يعني قابلية الإنسان أن يعيش ضمن نظام اجتماعيّ معيّن لا تكون فيه السّلطة السّياسية إلاّ التّعبير اللاّحق لممارسة السّلطة بهدف تنظيم العلاقات بين الأفراد، و في هذه الحالة فإنّ السّياسيّ يتعدّى النّشاط الحزبيّ و مهام الدّولة في إدارة شؤون المجتمع و اتّخاذ قرارات بشأنه. و الإسلام في هذه الحالة جعل للمسلم مأمورية تضاهي بقداستها كمبدأ عقائديّ ما سمّاه القرآن و الحديث " الأمر بالمعروف و النّهي عن المنكر."

الإسلام و هو يسنّ هذا المبدأ خلق حيوانا سياسيا جديدا، هذا المبدأ تتغاضى عنه كلّ الاتّجاهات الفكرية الحديثة بمرجعياتها الأيديولوجية المختلفة ليبييرالية، ماركسية، أو قومية، و التي تشترك في همّ واحد و هو

إقامة دولة حديثة في ربوع الوطن العربيّ و الإسلاميّ، هذه الدّولة التي بإمكانها قيادة تحديث البلاد و تنمية اقتصادها، هذه الدّولة رأت ميلادها بعد معركة التّحرير الوطنيّ منسوخة مؤسّساتها على نمط الدّولة الأمّة في الغرب الذي كان في ماض غير بعيد المحتلّ المستعمر. أوكلت مهام تسيير هذه الدّولة إلى نخب قادت معركة التّحرير ككفاءات تقنية، و بما أنّ هذا الجهاز " الدّولة " انبنى على أساس شرعية حرب التّحرير فإنّ القوى المسلّحة الأكثر تنظيماً هي التي نصّبت نفسها السّلطة المخوّلة لحكم البلاد من أجل تحديثها و خوض عملية التّمية، و ما إن تشبّثت هذه النّخب في أجهزة الدّولة حتّى ذاقت من ملذات الفساد الذي ولدته من جهة العلاقات مع الأجهزة الاقتصادية الدولية حكومات و شركات متعدّدة الجنسيات و الرّيع البترولي¹ الذي خلق من هذه النّخب أوليغارشياً مغلقة على ذاتها في صورة اقتصادية تنغافى عن علاقات السّلطة و أتاحت إعادة بناء للجماعات الحاكمة، و ليس كطبقات منفتحة تنعكس فيها التّغيرات الإيجابية، و تتحقّق فيها الحركة الفعلية للسّلطة، و ينزع بالنتيجة إلى تحويل الطبقة السّياسية إلى نخبة مقدّسة، أو جماعة نبيلة (من نبالة الإقطاع) التي تؤسّس شرعيتها على الفرز و التّمييز محجّمة لعبة التّنافس السّياسي، هذه النّخبة ليست سوى مورد واحد للانسجام: التّجنيد في أحشائها لأشكال التّضامن الطّبيعيّ و العشائريّ، و العقائديّ و القبليّ.²، و هذا يشكّل قياساً إلى المشروع التّحديثيّ المرسوم للدّولة الوطنيّة، يقهقر، يهدّد انسجام الجماعة السّياسية (المجتمع)، و هنا تكون أشكال التّضامن الما قبل استعمارية القاعدة التي سوف يحاول الجهاز الدّولانيّ الاتّكاء عليها للحفاظ على تماسكه، و تجد هذه الأشكال التّقليدية من التّضامن إعادة إحياء، و خاصّة في الأوساط الرّيفية و التي سوف تذكّنها سياسة توزيع الرّيع و الزّبونية، بينما تصبح المدينة قطب التّناقضات الاجتماعيّة التي خفّتها سياسة التّحديث الفاشلة، و التي ذبلت فيها أشكال التّضامن التّقليدية هذه من حيث أنّ المدينة هي التي كانت تشكّل قطب العملية التّتمويّة و التّحديثيّة الفاشلة أين نفشت البطالة و التّهميش الاقتصاديّ الاجتماعيّ لفئات عريضة من المجتمع، حيث لم تصبح أشكال الجمعنة (Socialisation) التي فرضتها عملية التّحديث هذه فاعلة في الواقع، و بالتّالي غابت نتيجة لها الدّولة كحامل لقيم أخلاقية قانونية تضمن العدالة، و المقابل سوف تقوم هذه الفئات برفض نظام الدّولة هذا، و القيم المجسّدة فيه، و الذي ترى فيه السّبب في تأزّم أوضاعها كنظام قيم غربيّ، و الذي ترى فيه مجرد امتداد للوضع الاستعمارية البائدة

Borhan Ghaliun : le malaise arabe, état contre la nation, coll. Sad, enag,editions, Alger, 1991, P 99 (¹

Ibidem (²

لتقابلته بنمط لتسيير المدينة موروث من التراث مخزن في المخيال كنمط مثالي للعدل، و بتطبيق الشرع الإلهي الوحيد الكفيل بتحقيق انسجام الجماعة، و خلق جماعة سياسية تستند إلى قيم ثقافية راسخة قادرة لوحدها لضمان خلاص البشر عن طريق استبعاد كل مرجعية إلى غرب مادي ملحد، لا زالت آثاره السلبية الموروثة عن الاستعمار قائمة.

هذه الرؤية لا تستند إلى أي منظور تاريخي بل هي صورة مؤسطرة عن واقع مثالي يغيب فيها النظر النقدي، متعالية فوق الزمان و المكان، هي رد فعل ضد أزمة قائمة أكثر منها بديلا عقلانيا يستوعب حاضر المجتمع العربي الإسلامي في تاريخيته مدمجا في الواقع العالمي الراهن. تقهقرت الذهنية العربية الإسلامية بعد الأمل الذي علّقه العربي المسلم في القومية و مشروعها التحديثي الذي رسم له هدف دخول التاريخ من باب الواسع إلى مستوى الأسطورة، و نبذ التاريخ كظاهرة مستقلة عن عقول البشر، و في نفس الوقت من صنعهم؛ لأن هذه القومية كان يعوزها فكر منسجم و منظم بمقدوره خلق إنسانية جديدة مبنية على حرية التعبير و حقوق الإنسان. و بالعكس من ذلك خلق جهازا قمعيا، و هو هذا الجهاز المسمى دولة ليصبح عدوا للحرية عوض أن يكون سندا بفتح المجال أمام التنافس السياسي لمشاريع قيادة الدولة لتصبح الأخيرة مدمجة في المجتمع ، و المنتج لدلالة وجوده كدولة تضمن الجماعة، و تجعل الاجتماع ممكنا تحت سيادة القانون و العقلنة السياسية، فكان النكوص إلى الدين الصورة القابعة في المخيال هي البديل المرجعي للمعنى، و يجعل الاجتماع ممكنا هذه الصورة الأسطورية المؤطرة بثنائية الما قبل / الما بعد : الما قبل، الفوضى، الخراب، العنف القبلي، وأد البنات، أكل القوي للضعيف، الظلم = الجاهلية ، و المقابلة في الواقع للمجتمع العربي الإسلامي المتأزم للما بعد: توحيد الله، بناء المدينة العادلة مدينة الرسول (ص) ، و التي يسيّرهما شرع الله و المرجعية الوحيدة و الممكنة لمعنى الاجتماع. إنها دين المعنى. فالمجتمع المتأزم المعادل للجاهلية يجب أن يعاد فتحه و بسط الإسلام و إعلاء كلمة الله.

إنّ الأسطورة حسب ميرسيا إلياد " تذكّرنا على الدوام بأنّ أحداثا جساما قد حدثت على الأرض، و أنّ هذا الماضي المجيد قابل للاستعادة جزئيا. " ¹

⁽¹⁾ ميرسيا إلياد: مظاهر الأسطورة، تر: نهاد خياطة، ط 01، دار كنعان للدراسات و النشر، دمشق، 1991، ص 138

(2) نفس المرجع، نفس الصفحة.

فجماعة المدينة التي تأسست منذ أكثر من أربعة عشر قرناً هي حدث بالنسبة للمسلم، هي أعظم حدث وقع للبشرية، حدث فوق التاريخ موحى و منزل من السماء ليعطي معنى للوجود المعاصر، يحرص كل الحرص على تقليد السلف المؤسس لواقع المدينة النموذجي في كل مظاهر حياته، ففي ظل واقع مرّ سلب إياه وجوده كإنسان سوف يحاول عبر إعادة الاعتبار لله و رسوله، و الكتاب القرآن إعادة اكتساب هذه الإنسانية تحت ظلّ الله ؛ لأنّ " لمحاكاة البوادر النموذجية جانبها الإيجابي، فالطقس يجبر الإنسان على تجاوز حدوده ، يجبره على أن يعزّز مكانته تجاه الآلهة و الأبطال الميطيقين".² كلّ أسطورة تترجم على صعيد الواقع طقوساً تنعكس على سلوك الأفراد المؤمنين بها، فهم يطمحون دائماً إلى محاكاة شخصو الأسطورة إن كانوا آلهة أو أناساً، و هؤلاء يتّخذون صفات قريبة من التّأليه. فالنبيّ (ص) لا يمكن أن ترسم صورته أو يمثله شخص أياً كان في فيلم أو مسرحية، إضافة إلى عظمته، فالنبيّ لا يمكن أن يخطئ ؛ فكلّ سلوك يقوم به أو كلام يتفوّهه، إنّما هو الحقيقة عينها، لا يرتكب خطأ كباقي البشر، فكلّ عمل يقوم به موحى من الله تعالى، و الخلفاء الرّاشدون أيضاً هم أبطال مجتمع المدينة النموذج، فالمؤمنون يحاكون النبيّ (ص) أولاً، و سلوك الخلفاء ثانياً. إنّهم الأبطال المؤسسون المحضرون، و يبقى أن يتحقّق هذا النموذج عن طريق الظفر بالسلطة السّياسية. لقد قام مجتمع المدينة عن طريق محاربة، و بالعنف، كلّ رموز المجتمع الجاهليّ البائد، و لا يمكن تحقيق هذا النموذج اليوم إلّا عن طريق محاربة المجتمع الجاهليّ الثّاني الذي أصابه " فساد الغرب و إلحاده " إلّا عن طريق محاكاة المجاهدين الأوائل، أصحاب رسول الله (ص) في محاربتهم الوثنيين و النصارى و اليهود. فالمعادل لهؤلاء في الجاهليّة الحالية هم " دعاة التّغريب " من شيوعيين ملاحدة و لائكيين ليبراليين من دعاة الديمقراطيّة. النموذج هذا موجود فعلاً و محدّد في التّاريخ، و لكنّ عملية الأسطورة تزيح تاريخيته؛ لأنّها لا تعتقد بالتّاريخ، فالله أراد يوماً إنزال رسالته على لسان النبيّ (ص) إلى البشر لهدايتهم، و تحقّق له ذلك، و لم يكن داع تاريخيّ بشريّ قد دفع بالبشرية المؤمنة إلى إحداث تلك القطيعة التاريخيّة التي هي ظهور الإسلام و انتصاره.

إنّ أسطورة حدث ظهور الدّعوة الإسلاميّة و قيام مجتمع المدينة تقف عائقاً بهذه الطّريقة على طريق بناء رؤية علمية لمجتمع قبل الإسلام المسمّى " جاهلية ". إنّ أحد المكاسب العلميّة لعلوم الإنسان و بخاصّة

علم الاجتماع هي أنّ كلّ ظاهرة اجتماعية كلية لا يمكن فهمها في عمقها إلاّ بدمجها في التاريخ¹ ، فلا يمكن دراسة الظاهرة الإسلامية إلاّ بربطها بالمعيش الاجتماعي والاقتصادي والسياسي الديني الذي ساد في مجتمع الجزيرة العربية ، و خاصة في الحجاز . و عليه فإنّ ظهور الإسلام تاريخيا كانت له مقدّمات ثقافية و اقتصادية انتقلت بمجتمع الجزيرة من نمط للاجتماع مبنيّ على النّظام القبليّ إلى نمط آخر جامع، من نمط تبعثر السّلطة عبر نظام جماعات قبلية مع ما ينجرّ عنه من نمط من التّعایش بين البشر مبنيّ على التّناذب و الصراع بين القبائل الى نمط يتحقّق فيه السياسيّ عبر تمركز السّلطة في قطب واحد .

إنّ موقفا كهذا لا ينزع عن الدين الإسلاميّ صفة الديانة المنزلة، و لا يضرّ بالإيمان شيئا؛ لأنّ النّظرة العقلانية الواقعية للدّعوة الإسلامية تقول: إنّ الدين أتى موحى به عن طريق رسالة إلى البشر ، و هؤلاء يعيشون تاريخا من صنعهم ، وبالتالي فإن الرسالة المتلقاة تصبح في هذه الحالة موضوع تأويل حسب مواقع القوى للفاعلين الاجتماعيين ولكن تشترط هذه النظرة نزع صفة الجبرية عن الفعل البشري .

و بمقابل هذه النظرة ، نظرة أخرى لا تخلو من الزيف و الإيديولوجيا النضالية وهي العلمانية مع كل القيم الحدائث النبيلة التي تنادي به وهي فصل الدين عن الدولة وإتاحة قدر كاف من حرية التعبير و الديمقراطية في المجتمعات العربية الإسلامية . لقد ناضلت أوربا قرونا طوال ، لتصل إلى بلورة هذه القيم ضد الكنيسة و الأنظمة الملكية الإقطاعية، وكان أول عمل دشن النهضة الأوربية هو الإصلاح الديني و نقد الكنيسة و أطروحاته وخاصة في علاقة العبد برّبّه . و أبرز المصلحين الذين بادروا بهذا النقد هو مارتن لوثر إذ يقول بعد إعادة قراءته للأناجيل أنه اكتشف في رب المسيحية ليس ذلك الرب الحَكَم والذي يتمثل عدله في العقاب فقط بل ذلك الأب والذي عندما أوصل عدالته إلى البشر فانه وهب نفسه لهم

1 .

¹ (يقول كلّ من برتراند يادي و بيار بيرنباوم في مقدّمة كتابهما " علم اجتماع الدولة " : " إنّ علم الاجتماع يجد نفسه في أيامنا مصطدما كليا بالتاريخ. لقد أصبح في الحقبة المعاصرة ميدانا علميا في خضمّ ذلك بدأ ينحو باتجاه التّغاضي عن البعد التاريخيّ الذي أعطاه آباؤه المؤسسون لأعمالهم، و من ثمّ سيطر عليها أفق ذو أصل عضويّاتي زجّ بها في تحليلات حول التّسق الاجتماعيّ بصفته مجموع متوازن لا يتغيّر، سواء بمقاربة ميكروسوسيولوجية أدت إلى دراسة جماعات صغيرة تجري داخلها علاقات التّأثير و التّأثر الاجتماعيين، و في كلتا الحالتين أصبح علم الاجتماع غير مبال بالتاريخ. "

Bertrand Badie. Pierre Birnbaum , Sociologie de l'état ,2^{ème} édition ,Grasset et Fasquelle, Paris, 1982, P 9.

¹ (Richard Stauffer: La réforme et les protestantisme " histoire des religions 2, Encyclopédie de la pléade)

Gallimard, Paris 1972, P 917

إنها برأينا القطيعة مع الذاتية والشجاعة مع بقايا الثقافة المشرقية التي كانت يشوش بها العهد القديم على مسائلة وتأويل غريبين للأناجيل، نظرة جديدة للرب؛ رب عادل يتعايش مع عباده هذه النظرة على الأقل سوف تسهم في إشراك المؤمن في صنع النجاة وليس الكنيسة الحاكمة فقط. ولم يكن مارتن لوثر وحده في هذه المعركة، أسماء أخرى ظهرت على صعيد الحركة الاجتماعية و الاقتصادية و السياسية أيضا ميزت بداية عصر النهضة .

الإشكال الحاسم هو التوصل من شمولية الكنيسة و ديمقراطية الإيمان المسيحي وابتعدت النقاشات إلى مكانة الإنسان في العالم حيث طرحت بشكل ملح مسألة حرية الإنسان . و كان إيراسموس (Erasme) الهولندي أكبر المدافعين عن هذه الأطروحة .

الإنسان حر في أفعاله بعيد عن أي حتمية إلهية وتدخل في جدال حاد مع كل من لوثر وكالفن المعارضين لمسألة حرية الإنسان وكانت هذه النقاشات مهدت لظهور فلسفة إنسانية ، فلسفة الأنوار التي جعلت الإنسان مركز اهتماماتها باتجاه فصل نشاط الكنيسة عن سياسة الدولة واتجهوا بوضعهم لأسس الحداثة الغربية .

سبق العرب الغرب بأكثر من ستة قرون في طرح مشاكل من هذا السبيل علاقة المؤمن بربه وحرية أعماله على يد المعتزلة . ولكنه في الأخير تغلب الفكر الأصولي وغمر هذا النقاش، وكفرا المعتزلة وبقي هو السائد.

اليوم هذا الفكر العقلاني بكل اتجاهاته يتوجب عليه العودة إلى تاريخ الدعوة الإسلامية ودراسة البنى الاجتماعية والاقتصادية والسياسية لعرب ما قبل الإسلام وتحليل الدواعي التاريخية لظهور الإسلام وهذا يتطلب كمشروع أكاديمي ضخم مجموعات بحث مسلحة بأحدث المناهج الشغالة في ميدان العلوم الاجتماعية وفق برنامج شامل يضم تخصصات متعددة متكاملة ولما نتكلم عن المشروع الأكاديمي فان ذلك يستدعي دراسات علمية معمقة تتحاشى الجمود والتزمت الأيديولوجيين مع أن الأيديولوجيا لا يمكن التعالي عنها حتى وان حاول المنهج قدر الإمكان إبعادنا عنها و الأيديولوجيا في هذه الحالة تحصيل حاصل، بما أن تطبيق العلوم الاجتماعية الحديثة على دراسة الدين الإسلامي ذاتها انحياز إيديولوجي فهو خيار نحو

تجاوز العقل الأصولي المتحجر وكسر السياج الدوغمائي الذي لطالما تكلم عنه أركون قد يرد دعاة الفكر السلفي أن هذه بدعة وهي فعلا كذلك انه إبداع لان البدعة اختبار لكل ما هو خارج التقليد السلفي داخل النسق الفكري ذاته، و لكنها خلق ونقد بناء من أجل التأسيس لفكر خارج الفكر الدوغمائي هو فكر منكفي بالمعنى الايجابي للكلمة ،على الذات يسائلها ليفتحها على العالم والتاريخ . وفي الأخير الحداثة وقد كان الغرب سباقا إلى التوجه نحو نقد الدين والفكر الديني معا – ولا يج ب اخذ كلمة نقد في جانبها السلبي بمعنى التهدم و التهكم بل المساءلة والدراسة والتحليل الموضوعي ¹ ، والأكثر من ذلك وهذا مهم جدًا، أن يحتك المشتغلون بالفكر الديني من أئمة ومفسرين تقليديين بالفكر الحديث لتجديد نظرهم إلى الوحي والنص لإعادة بناء علاقة جديدة بين المؤمن وربّه .

المشروع من مثل هذا الحجم يبدأ بدراسة الحضارة المشرقية القديمة ؛ حضارة ما بين النهرين الحضارة المصرية لأن العرب كانوا على اتصال بها في فترات متفرقة في القديم وكان لا بد - وهذا قانون يحكم العلاقات بين الشعوب – أن يتأثروا بشئى أوجه هذه الحضارات وهذا ما يسمى بالتناقص . ثم دراسة أشكال هذا التأثير في أفكار ومعتقدات العرب قبل الإسلام في المناطق التي عرفت المدينة كالدول التي عرفت الحضارة . والمدينة في الجنوب كاليمن ودول الشمال مناطق سورية والأردن كدولة الأنباط لان البحوث التاريخية و التنقيبات الأثرية أثبتت تأثير هذه المدينتين البالغ في لغة وديانات العرب قبل الإسلام . وعلى كل باحث أراد تناول الظاهرة الإسلامية أن يبتعد بالبحث و التنقيب في هذا الماضي الحضاري العريق بينهم واقع ظاهرة الإسلام . فالإسلام ادخل العرب في مرحلة جديدة من تاريخهم فبالإسلام دخلت المدينة إلى ربوع الحجاز وقامت و قامت دولة وحدث العرب وعمت ظاهرة الكتابة ودخل العرب مرحلة ذهنية ونفسية ابتعدت بأفق فكرهم من الجري وراء تحصيل القوت اليومي .والاقتراب المستمر إلى التفكير في خلق الكون و كفيات اشتغاله وخلق الإنسان ومصيره .

لقد أوجد الإسلام للإنسان العربي أسبابا أخرى أكثر صلابة من أجل الوجود بمعنى أنه أعطى معنى لحياة الإنسان كونه عبداً لله يهب كل حياته من أجله ، ومن أجل الآخر تحت مظلة الأخوة في كنف الأمة الإسلامية ولدينا هنا ترسيمة عامة للمقابل و المابعد الذي ذكرنا سابقا

¹ انظر محمد أركون: من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، تر: هاشم صالح، ط 01 ، دار الساقي – بيروت، 1991، ص 07

الله الوحي

النبي المرسل

قطيعة



فالتحول من الوثنية الجاهلية وتعدد الآلهة إلى التوحيد، صاحبه تحول من نمط وجود اجتماعي إلى نمط وجود اجتماعي آخر. إنه الانتقال من وضع اجتماعي وثقافي ضيق الأفق تعوقه حدود القبيلة وبالنتيجة حدود البيئة الصحراوية، إلى وضع اجتماعي وثقافي يعانق البشرية بأسرها ويجعل من الأرض ملكا لله وبالتالي ملكا للعرب لأن الإسلام أخرج العرب من عزلتهم الاجتماعية و الثقافية إلى غازين وصناع حضارة لان كل شعب يعتقد المقدس فانه يتقمصه ويصنع به إرادة قوة . ولكن هذا الوضع نعرفه كلنا المثوف منا و الأمي و يبقى الغموض يكتنف سيرورة هذا الانتقال . ما هي الهيئات التاريخية والاجتماعية و السياسية التي وجهت هذا الانتقال وأعطته جسده التاريخي والحضاري ؟ هذا ما تمليه علينا مناهج العلوم الاجتماعية

مما يتعارض مع الرؤية السلفية لظاهرة الوحي فهذا الأخير لا يتعالى على التاريخ بل هو ظاهرة تاريخية بامتياز.

إنه لمن الصعب دراسة الظاهرة الدينية و اختيار المنهج الأنسب لمقاربتها مع الالتزام قدر الإمكان بموضوعية يُشتكي من عدم توخيها الصرامة والموضوعية و خاصة لما يشتغل الباحث في مجال العلوم الإنسانية . والظاهرة الدينية في مجتمعاتنا ، من حيث انتماءها إلى المقدّس ، ولأن كونها كذلك فإن العاملين بالحقل الديني يحرّمون و لايجيزون أي مقارنة تخرج عمّا يدعونه بالمنهج الإيماني ¹ . بينما يتطلب منا فهم الحاضر المتردّي لعالمنا العربي الإسلامي المتخالف ، توظيف العلوم الإجتماعية لفهم هذا الماضي المؤسس ، ماض لم يبدأ مع الدعوة الإسلامية ، فإذا لأن الموقف العلمي التاريخي يرفض هذا الإتجاه لأن الخطاب الأيديولوجي اللاعلمي ينطلق من المسلمة غير القابلة للنقاش ؛ كون أن هذه الأمة هي وليدة الوحي الذي تجسد في كلام الله والعمل الدعوي المحمدي ، و الذي عمقته فيما بعد إنجازات الجماعة الإسلامية الأولى . لكن كلّ المؤشرات تدلّ على أن هذه اللحظة من تاريخ الإسلام لم تكن معزولة ، فهناك ظروف تاريخية مرتبطة بواقع الجزيرة العربية الداخلي ، وضع سياسي (انقسام قبلي) مفارق لوضع اقتصادي متنام باطراد و الذي كان من تبعاته الأهم و الخطيرة بنفس الوقت نشوء ظاهرة المدينة في الحجاز إذ نتساءل : هل كان بالإمكان للإسلام أن يظهر في البادية ؟ الإجابة طبعاً بالنفي ، لأن القوى الأكثر معارضة للدعوة الإسلامية كانت القبائل البادية ، ثم أنه بالموازاة مع انتشار اليهودية و النصرانية ظهر توحيد يتوسط الديانتين و هو التوحيد الحنيفي و الذي كانت مكة -المدينة الناشئة قطبه الأساس. على ضوء كل هذا فإن منهجنا لا يمكن إلاّ أن يكون تاريخياً يتقصى الخيوط و التواءاتها باتجاه البحث عن الأصول و الجذور و هذا هو الخط الذي افتتحه اليسار العربي و الذي حقق تقدماً كبيراً و لكن في حدود الكاركتورية الأيديولوجية الدارجة للماركسية المناضلة ، و هذا ما سنحاول تفحصه نقدياً ، لنطرح بعده بديلاً يمكن أن يفتح أفقاً جديداً في فهم الظاهرة الإسلامية .

- نقد النزعة الماركسية في التاريخ للإسلام:

¹ (أنظر : محمد عمارة ، الماركسية و الإسلام ، التفسير الماركسي للإسلام ، ط : 2 ، دار الشروق ، القاهرة ، 2002 ، ص 6-12 .

لا يختلف الماركسيون في كثير من الوجوه في تحليلهم للبنى الاجتماعية لمجتمع الجزيرة قبل الإسلام وخاصة مثلث مكة- المدينة- الطائف ولكن قطب الاهتمام يبقى مكة بامتياز، على اعتبار أن الدعوة المحمدية انطلقت من ومكانة مكة كمدينة مقدسة ومكان عبور القوافل التجارية ، وأكبر مركز تجاري في الحجاز ، يربط بين قارتين إفريقيا جنوبا وأوربا شمالا بواسطة الشام ، والتي تسكن داخله و على ضواحيه أقوى قبائل العرب وأغناها و هي قبيلة قريش . إذن هي مدينة قطب تسارعت فيها حركة التطور على كل الأصعدة، وأهمها الصعيد الاقتصادي الذي ، عن طريق التجارة ، سيجعل من قريش مركزا لكل التحولات التي سوف تطرأ على البنيات الاقتصادية والاجتماعية "والسياسية" هذه الأخيرة التي ستتحرك تحت وطأة الدعوة الدينية الجديدة .

ينطلق المفكرون الماركسيون من فرضيتين اثنتين .

الأولى: إن الوجود الاجتماعي يحدد الوعي الاجتماعي.

الثانية: أن الصراع الطبقي هو محرك التاريخ.

أما الفرضية الأولى فقد وضحتها ماركس في كتابه: "مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي " بتلك العبارة الشهيرة " إن أسلوب إنتاج الحياة المادية هو الذي يحدد عمليات الحياة الاجتماعية والسياسية والعقلية بشكل عام فليس وعي الناس هو الذي يحدد وجودهم وإنما على العكس من ذلك فإن وجودهم الاجتماعي هو الذي يحدد وعيهم " .

هذا الطرح الماركسي يشكل نقلة معرفية حاسمة في بلورة رؤية علمية لمقاربة الظاهرة الاجتماعية

والتاريخ عموما. حتى أشرس أعداء العقيدة الماركسية يعترفون بأن الماركسية ساهمت بهذه الفكرة في

إضافة لبنة في صرح علم الاجتماع وخاصة في ما يتعلق بعلم اجتماع المعرفة¹

يقول جوزيف شومبيتر Joseph Schumpeter معلقا على النظرية العامة للمادية التاريخية، وفرضيتها

الأساسية التي نحن بصدد التعليق عليها " ولا ريب و أن الثمرة التي وصلت إليها محاولته (أي ماركس) في

¹ (راجع كتابه " الأطر الاجتماعية للمعرفة " ترجمة : خليل أحمد خليل ، ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزائر ، 1981 ص:63-66، ومقاله المعنون In , " Sociologie de la connaissance " ,

صياغة هذا المنطق والمسمى ب"التفسير الاقتصادي للتاريخ" (ويعني به المادية التاريخية) كانت أعظم منجزات علم الاجتماع الفردية إلى يومنا هذا¹

شومبيتر الذي لا يضع نفسه مطلقا ، ضمن التيار الماركسي، بل يناقضه في كثير من الأحوال يعترف بالمادية التاريخية كإنجاز يضاف الى المسيرة التاريخية لإنشاء علم اجتماع علمي ،ويضيف تالكوت بارسنز (Talkott Parsons) ملاحظة هامة حول أهمية المادية التاريخية في تطور علم الاجتماع" إن النظرية الماركسية عن الصراع الطبقي منظور إليها في تطور العلم الاجتماعي أكثر منها دعوة إلى الثورة إنما تمثل خطوة متميزة...وإذا ما سلطنا الضوء على التطور اللاحق للنظرية الاجتماعية المعاصرة فإن للأفكار الماركسية مكانة هامة حيث تشكل نقطة انطلاق لصياغة كثير من المبادئ الأساسية لنظرية المؤسسات الاجتماعية، فوجهة النظر الماركسية عن أهمية البيئة الطبيعية لها ما يؤكد لها بطريقة عريضة.²

هذا موقف بارسنز الذي يؤكد على الجانب المعرفي العلمي الخالص للنظرية الماركسية بغض النظر عن كونها نظرية ثورية أي أيديولوجيا .

و يعترف جان كازنوف بالخصوص ، بالمكسب الذي حققه علم الاجتماع من نظرية ماركس في دراسة العلاقة بين الفكر والواقع، المعرفة والأطر الاجتماعية الذي تتحدد داخلها. إذ يقول " من مزايا الفكر الماركسي هو قبل كل شيء أنه بين بأن الأطر الاجتماعية ليست فقط المجتمعات الكلية والحضارات ، ولكن أيضا الجماعات المختلفة وخاصة الطبقات الاجتماعية المتغايرة هي التي توجه المعرفة وتكسبها أهدافا في كنف الصراعات الداخلية التي تهز البنيات الاجتماعية والتي تحدث فيها التطور ³ . الآن وقد بينا الأهمية العلمية لعلاقة الفكر بالوجود الاجتماعي في علم الاجتماع ، سوف نحاول من خلال ما سنأتي إليه تبيان الطابع المعقد ، والنسبي لهذه العلاقة خلاف ظروف وأوضاع أتباع الماركسية المناضلة والتي انضوى تحتها جل الماركسيين العرب المهتمين بالتراث ، رغم التصحيحات التي قام بها مؤسسو الماركسية أنفسهم حتى لا ينزلق الدارس الى تحليل ميكانيكي للعلاقة بين البنية التحتية والبنية الفوقية ، ولعل من إتباع الماركسية الذين

¹ جوزيف شومبيتر الرأسمالية والاشتراكية والديمقراطية ، ج 1 ، ترجمة خيرى حمادة الدار القومية للطباعة و النشر القاهرة 1964 ص 25

² يذكرها أحمد القصير في كتابه: منهجية علم الاجتماع بين الوظيفية والماركسية والبنوية ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة 1985 ، ص: 97.

³ . (Jean Cazeneuve , Dix grandes notions de la sociologie ,seuil , paris, 1976, p. 61-62.

درسوا بعمق و روح نقديّة هذه المسألة هو جورج لوكاتش (Georges Lukac) في كتابه الموسوم " التاريخ والصراع الطبقي ". وبإزاء دراسته النقدية للانحرافات الدوغمائية للدراسات الماركسية وخاصة تلك المفروضة من قبل النظام السوفيياتي يؤكد لوكاتش أنه " ليس اعتباطا إذ أن المادية التاريخية كمنهج علمي تطورت نحو أواسط القرن التاسع عشر. ليس من قبيل الصدفة أن الحقائق الإجتماعية تتوجد عندما تتكشف فيها روح حقبة ما، لمرحلة يتجسد فيها الواقع في المنهج . المادية التاريخية هي إذن كما أوضحنا سالفا معرفة لهوية المجتمع الرأسمالي" ¹ الطرح واضح لا غبار عليه يحدد جورج لوكاتش هنا المكان و التاريخ و الإطار الإجتماعي الذي ظهرت فيه المادية التاريخية، كمنبت طبيعي لها وهو المجتمع الرأسمالي ، من حيث هي شكل من أشكال وعي الذات أي المجتمع الرأسمالي الغربي على وجه الخصوص ، و الذي تتماهي معه مفاهيمها ومنهجها . منهج يخص دراسة المجتمع الرأسمالي المتقدم ، بمعنى أن واقع هذا المجتمع المتناقض هو الذي حدد ميلاد هذه النظرية منها وتصورا. ويضيف بأنه " إذا اعتبرنا المادية التاريخية منها علميا ، نستطيع طبعا تطبيقه أيضا على الحقب التي سبقت الرأسمالية وقد تم ذلك فعلا بشيء من النجاح ؛على الأقل خرج بنتائج هامة ومع ذلك فإن تطبيق المادية التاريخية على حقب ما قبل رأسمالية خلق صعوبات منهجية جوهرية والتي لا تظهر في نقدها للرأسمالية" ² لأن المادية التاريخية وليدة الرأسمالية وحقل دراستها ليس غريبا عنها لأنها "وعي الذات" . ويستطرد لوكاتش قائلا أن الشكل الأصفي ، و نستطيع القول أن الشكل الوحيد الأنقى لخضوع المجتمع للقوانين الاجتماعية الطبيعية هو الإنتاج الرأسمالي لأن مهمته التاريخية هي الانفصال عن الطبيعة وبالمقابل ممارسة السيطرة عليها". ³

إن قوانين المجتمع الرأسمالي تواجه الإنسان كقوى عمياء وظيفتها التمكن من إخضاع الطبيعة لمقولات الجماعة (socialisation) وهذا ما حصل فعلا عبر التاريخ " ⁴ . فعلاقات الإنتاج الرأسمالية استهدفت وظيفيا إخضاع الطبيعة، فالرأسمال كعلاقة اجتماعية يدور حول منطوق الربح ولا يمكن أن يستقيم هذا المنطق إلا بإخضاع الطبيعة بتطوير القوى المنتجة : المادية وغير المادية. فمنطق الاقتصاد هو المسيطر و يضيف لوكاتش هنا و بعمق ، تفكيره حول المسألة ، أن في المراحل السابقة للرأسمالية لم تجر الأمور بهذا

¹ Georges lukacs , Histoire et conscience de classe , minuit, Paris 1976 p 266

² Ibidem

³ Idem ,P268

⁴ Ibidem

الشكل ، مرحلة لم تكن فيها هذه القوى الإجتماعية قد فرضت نفسها بعد ، كان طبعاً ، وبالضرورة أن هذه العلاقات الطبيعية- وأيضا في " المبادلات الطبيعية " بين الإنسان والطبيعة والعلاقات الإجتماعية بين البشر- تأخذ الصدارة وتسيطر على الوجود الاجتماعي وكذلك الأشكال التي يعبر عن طريقها هذا الوجود على مستوى الأفكار والمشاعر الخ (الدين ، فن ، فلسفة الخ) " في كل التشكيلات يقول ماركس، التي تسيطر فيها الملكية العقارية فإن العلاقات الطبيعية (=بين الناس كالقراية و العصبية القبلية) تبقى مهيمنة. أما في التشكيلات التي يهيمن فيها الرأسمال فإن العنصر الاجتماعي (=علاقات الإنتاج) هو الذي يهيمن" و يعبر انجلس عن هذه الفكرة بدقة في رسالة إلى ماركس " إن هذا يؤكد فعلاً أنه، على هذا المستوى، يكون أسلوب الإنتاج أقل حسماً من درجة انحلال الروابط القديمة القائمة على النسب و الكيان الذي تقيمه علاقات المصاهرة الجمعية داخل القبيلة " . ويخلص محمد عابد الجابري بعد طرحه للأفكار النقدية للوكاتش في مقدمة كتابه "العقل السياسي العربي" ، والتي نتبناها كلية ،: "إن أسلوب الإنتاج لا يقوم بدوره التاريخي الذي تنسبه له المادية التاريخية إلا حيث تكون الروابط الاجتماعية القائمة على القرابة و النسب و المصاهرة انحلت و فقدت قوتها كعلاقات تعلو على جميع العلاقات الأخرى" فما دامت علاقات الدم في المجتمع الماقبل رأسمالي - وللتوضيح نقول القبلي - تعلو في الأهمية كعنصر محدد للعلاقات داخل الجماعة القبلية إلى ما ينتهي إليه لوكاتش في الأخير؟ نتتبع تحليله: "إذا كان تطبيق المادية التاريخية بصورتها الكلاسيكية تطبيقاً صارماً وغير مشروط على تاريخ القرن التاسع عشر لا ينطوي على أي خطأ ، لكون جميع القوى التي فعلت فعلها في المجتمع في ذلك الوقت كانت تفعل ذلك في الواقع ، و بكل وضوح و صفاء ، بوصفها أشكالاً لظهور "الروح الموضوعي" (= الدولة) فإن الوضع يختلف تماماً عندما يتعلق الأمر بالمجتمعات ما قبل الرأسمالية . ذلك لأن الحياة الاقتصادية في هذه المجتمعات لم تكن تطرح نفسها كهدف لذاتها ، لم تكن قد انغلقت بعد على نفسها و لا كانت سيدة نفسها مكتفية بذاتها ، لم يكن لها بعد هذا الحضور المائل للعيان الذي بلغته في المجتمع الرأسمالي"¹ مما ينتج عن ذلك "أن المادية التاريخية لا يمكن أن تطبق بنفس الكيفية على التشكيلات المنتمية إلى ما قبل الرأسمالية و لا على التشكيلات التي ما زالت في مرحلة التطور نحو الرأسمالية :يجب القيام ها هنا بتحليلات أكثر تعقيداً و أكثر دقة قصد الكشف ، من

¹ (Idem , p 274

جهة عن طبيعة الدور الذي قامت به القوى المحركة للمجتمع ، القوى الاقتصادية الخالصة - هذا إذا كانت فيه فعلا قوى اقتصادية خالصة بالمعنى الدقيق للكلمة - ثم العمل ، من جهة أخرى ، على إمطة اللثام عن الكيفية التي كانت تؤثر بها على التشكيلات الاجتماعية الأخرى . ذلك ما يجعل من الواجب ، عند تطبيق المادية التاريخية على المجتمعات القديمة ، التزام قدر من الحذر أكبر من ذلك الذي يجب التزامه عند تطبيقها على التحولات الاجتماعية في القرن التاسع عشر (...). لقد أهملت الماركسية العامة المبسطة إهمالا تاما هذا الفرق فوق استعمالها للمادية التاريخية في الخطأ الذي أخذ به ماركس الاقتصاد التبسيطي عندما أخذ مقولات تاريخية فقط (=خاصة بفترة تاريخية معينة) مقولات المجتمع الرأسمالي و كأنها مقولات خالدة"¹ ننتهي هنا مع الأفكار النقدية ذات الأهمية القصوى منهجيا بالنسبة للمجتمع العربي ذي الماضي القبلي والذي لا زالت العصبية تحتل فيه الدور الحاسم في بنيته الذهنية و الاجتماعية و السياسية فضلا عن كونه لم يبلغ المستوى الاقتصادي الذي من شأنه قلب هذه البنيات.

إن واضح هنا تفكير مؤسسي الماركسية فيما يخص التشكيلات الاجتماعية ما قبل الرأسمالية عموما، والتي تسود فيها علاقات الدم والتي تأخذ أهمية في العلاقات بين البشر، يكون فيها تأثير نمط الإنتاج ضئيلا حيث تأخذ صلات الرحم كل أهميتها . و حتى لا نكرّر ما أورده محمد عابد الجابري حول أفكار جورج لوكاتش النقدية إزاء التطبيق التعسفي للمادية التاريخية ، نذكر أهم ما استنتجه من أفكار هذا المفكر والتي تقع في حدود بحثنا الراهن :

1. إذا كانت البنية الطبقيّة المؤطرة للصراع السياسي تحددها صراحة المصالح الإقتصادية في رأسمالية القرن التاسع عشر، فإن الصراع السياسي و "السياسي" بشكل أعم يتحدّد في المجتمعات السابقة للرأسمالية : بالعصبية القبلية ، التعصب الطائفي ، و التضامن الحرفي .
2. الأديولوجيا مثلها مثل القبيلة أو الطائفة و المصلحة الإقتصادية تتداخل فيما بينها يصعب فيها تديد العامل الحاسم و المحدّد .

¹ Idem (275p

3. إذا كانت أشكال الوعي العليا كالفن و الفلسفة.. إلخ ، تتمتع باستقلال نسبي واضح فإنها في

المجتمعات السابقة للرأسمالية ذات استقلال نسبي واسع جداً و علاقتها ، في فترة زمنية ، بالعلاقات الاجتماعية و الاقتصادية القائمة في تلك الفترة علاقات باهتة بل تكاد تكون منعدمة.¹

فما فتئ لوكاتش يدلل و يعلل حول خصوصية المجتمعات السابقة للرأسمالية، و لم نفعل ذلك سوى لأننا أردنا تعميق و توضيح خصوصية المجتمعات الما قبل رأسمالية ، وسوف نورد كل النتائج الذي استخلصت في تحليله النقدي من خلال عرض أهم أعمال الماركسيين العرب و نذكر منهم كل من حسين مروة و الطيب تزيني، في تناولهم للفترة التي سبقت الإسلام .

حسين مروة :

يعتبر حسين مروة من أبرز الباحثين في مجال التراث العربي الإسلامي ، ولقد نشر عصاره فكره في هذا الميدان في كتابه الموسوم "النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية" وبيدئ كتابه بمقدمة مطولة حول الحقبة التاريخية التي سبقت الإسلام مباشرة، دارسا بذلك البنى الاجتماعية و الاقتصادية والثقافية والدينية قبيل الإسلام ولا ينكر أي قارئ لهذا الكتاب ، سعة المعلومات المكثفة التي وظفها الباحث لإنجاز مشروعه .

فمنطلق هذا الباحث الماركسي في التراث هو أن، وكما سبق وأن أكده طبيب تزيني: مرحلة ما قبل الإسلام كانت تحمل في أحشائها بذور التحول العظيم الذي شهدته جزيرة العرب مع ظهور الإسلام في بداية القرن السابع للميلاد. بمعنى أن فترة ظهور الدعوة المحمدية تشكل تواملا مع فترة ما قبل الإسلام، ولا توجد قطيعة بينهما. فالبنى الاقتصادية والاجتماعية والدينية الجديدة بدأت قبل ذلك في التكون ، وإنما بلغت ذروتها بظهور الإسلام . فإذا كان المبدأ صحيحا وهو تبني رؤية تاريخية لظهور الدين الإسلامي الدين الإسلامي ، إلا ان منهج معالجة هذا الواقع التحويلي هو الذي يثير مشكلة. فقد أوضحنا أعلاه أن محاولة تطبيق المادية التاريخية على مراحل ما قبل الرأسمالية هو إشكالية معقدة محفوفة بمخاطر ذات طابع منهجي ، وقد لمسنا ذلك عند جورج لوكاتش والذي بدوره أستند الى أفكار كل من ماركس وإنجلس كما ان الأبحاث الأنثروبولوجية عمقت هذا الطرح وخاصة من جانب الأنثروبولوجيين الماركسيين أنفسهم مثل

¹ (محمدعابد الجابري ، العقل السياسي العربي محدثاته و تجلياته ، ط2، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت، 1992 ، ص 29 - 30 .

موريس غوديليه (Maurice Godelier) الذي اجتهد في النظرية الماركسية دارسا ما يسمى بالمجتمعات البدائية. ولكن هل يحق لنا أن ندرج المجتمع العربي ما قبل الإسلام ضمن خانة المجتمعات البدائية؟ فعلا ، فغياب مركز سياسي موحد وسيطرة روابط النسب والدم كأساس للنظام القبلي تشير إلى ذلك ، وضمن هذا الواقع سوف نرى كيف يطبق الأستاذ حسين مروة ماركسيته على هذا المجتمع القبلي .

يبدأ الجزء الأول من كتابه "مقدمات منهجية" مبرزا استخدامه للمنهج الماركسي باعتباره المنهج الحق ، لأنه يتماشى وضرورات المرحلة التاريخية التي يجتازها العالم العربي؛ مرحلة ثورية برأيه تتطلب دراسة المجتمع و التراث الفكري العربي الإسلامي بالبحث عن منازعه المادية وهذا لا يهمننا في هذا البحث ، بقدر ما يهمننا توظيفه لهذا المنهج في دراسة المرحلة الفصل بين مجتمع ما قبل الإسلام وظهور الدعوة المحمدية . كيف ظهرت هذه الدعوة وماهي الدوافع التاريخية والاجتماعية التي كانت وراءها ؟

يبدأ حسين مروة بوصف التطورات الاقتصادية والاجتماعية لفترة ما قبل الإسلام ، وبخاصة الفترة التي سبقته مباشرة، نقول تطور ذلك الوضع في كامل الجزيرة ثم يأتي إلى التطورات التي سوف تشهدها مكة المركز الديني والإقتصادي للحجاز، وموطن قبيلة قريش . ويركز على التجارة كونها النشاط الذي خلق برأيه ارسطراطية تجارية تبلورت كطبقة مستغلة تناقضها في المصالح طبقة أخرى من المفقرين أو ما يسميهم المستضعفين ويستشهد بظاهرة الصعلكة كنتيجة لهذا التفاوت وكحجة لوجود تفاوت طبقي بدأ في التبلور بفعل رواج التجارة كنمط إقتصادي في الجزيرة وتمركزها في المدن فإن صيغة التبادل السلعي توسعت الى البادية بفضل ظهور الملكية الخاصة من ماشية وإبل التي صارت لها قيمة بضاعية فتقوم بوظيفة العملة النقدية....، إن هذه الأعداد الكثيرة من الماشية و الإبل التي يملكها رئيس القبيلة وأقرباءه الأقربون أصبحت مادة إنتاجية لأن تربيتها أصبحت عملا إنتاجيا يقصد بها مبادلة البضاعة لزيادة الدخل الذي أخذ بعد دخول النقد في التجارة المحلية يتحول الى ثروة نقدية. استتبع هذا التفاوت في الملكية الخاصة تفاوتاً في المعيشة وتمايز اجتماعي بين أفراد القبيلة الواحدة ، أدى إلى انقسام أفراد القبيلة إلى أغنياء وفقراء من أبناءها الأحرار ، إضافة إلى الانقسام الذي كان قائماً بين الأحرار والعبيد . هذا التفاوت الإقتصادي والتمايز الاجتماعي لا يتفق مع منطق قوانين النظام القبلي البدائي حسب رأيه ، وهو إذن علامة

بارزة على بدء انحلال هذا النظام¹ إن هذا التحليل صحيح الى أبعد حد ولكنه لا يفسر لنا طبيعة العلاقات القبلية بين الرئيس وأفراد قبيلته أفراد القبيلة من جهة وبين القبائل من جهة أخرى قبل هذا الوضع إن التبادل السلعي وتراكم الثروة جاء نتيجة عوامل خارجية كامل بلد مغلق على ذاته يعيش على الرعي في غالبية سكانه، والتحارب بين القبائل بما يتبع ذلك من سلب ونهب اقتصاد مبني على الغزو والإقتصادات المبنية على ذات النمط من تحصيل العيش يتبعه توزيع شبه متساو بين أفراد القبيلة والغنيمة التي يشرع لها الإسلام والتي كانت النمط الرئيس في ضمان معيشة الجماعة الإسلامية فيما بعد وهنا نستطيع تفسير ما يسميه المؤلف بالمشاعة البدائية وصفا للمجتمع الجاهلي قبل دخول التبادل السلعي الذي سوف يظهر معه نمط التملك الفردي للخيرات والذي كان من نتائجه إنقسام القبيلة الى فئة مالكة وفئة محرومة داخل القبيلة الواحدة والذي يرى فيه " علامة على بداية انحلال هذا النظام (النظام القبلي) لقد كان التمايز الإجتماعي بين الفئة العليا من القبيلة والفئات الدنيا فيها ، يتجلى في مظاهر كثيرة ، أبرزها تمييز الرؤساء بنصب خيامهم في المرتفعات المشرفة على سائر أبناء القبيلة وبأفضلية هذه الخيام من حيث القيمة والنوعية وبامتياز مقتنياتهم المنزلية كالسجاجيد النفسية والأواني المعدنية والزجاجية الغالية الأثمان وبأفضل الأسلحة وأجمل أسرجة الخيل والإبل . لقد دخلت مظاهر الترف المادي النسبي حياة الزعماء في حين كان فقراء القبيلة يعاونون الشقاء المادي ولم تكن ظاهرة الصلعة سوى نتيجة مباشرة لهذا الشكل من التفاوت والتمايز الإقتصادي والى هذا الحد تصلح النظرية التاريخية في تفسير التغيرات التي حصلت في البناء الإقتصادي والإجتماعي قبيل ظهور الإسلام ، ولكن الجزم بأن هذه التغيرات سوف تعصف بالعلاقات القبلية أو تقضي على النظام القبلي فإن ذلك تحليل تبسيطي اشتهرت به الماركسية التبسيطية المناضلة. وذلك طبقا للمقولة الشهيرة التي مفادها "أن تطور قوى الإنتاج يؤدي حتما إلى تغير نمط الإنتاج " ولكن التغيرات اللاحقة سوف تدحض هذا الطرح ، لأن كل هذه التطورات ستتحرك ضمن منطق العلاقات القبلية صحيح ان التغيرات الإقتصادية والإجتماعية أثرت على النظام القبلي ليس لنسفه أساساته ولكن بالعكس فإن كل التطورات اللاحقة سوف تتحرك و فق منطق هذا النظام . ولما يجعل حب المال عند رؤساء القبائل توجه نحو خلق فئة أو طبقة مستغلة و الحال أن الجري و راء الثروة ليس للثروة ذاتها بل كانت تحركه دوافع

¹ (حسين مروة ، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية ، دار الفرابي ، بيروت ، 1978 ، ص 208-205.

سياسية مرتبطة بالقبيلة ، باتجاه تدعيم قواعدها ، فالقبيلة لتشد تماسكها تحتاج إلى رئيس يعيها و بالمقابل ينال رضا قبيلته فالرئاسة كانت امتيازاً أكثر منها سلطة فعلية ذات طابع قهري ، لأن قرارات القبيلة كانت تتخذ جماعياً عن طريق "الشورى" بين شيوخ العشائر فالمال الذي كان يكسبه الرئيس ينفق على القبيلة و هذه ظاهرة شبه كونية في النظام القبلي و قد أشرنا إليها عبر دراسة بيار كلاستر لقبائل الهنود في أمريكا كما أن المال كلما كثر كلما كسبت القبيلة حلفاء جدد و المفارق في دراسة حسين مروة هو استشهاده بأبيات قالها حاتم الطائي :

يقولون أهلك مالك فاقصد وما كنت - لولا ما يقولون - سيداً

ثم يذكر ما آلت إليه بنو هاشم بعد تولي أمر سيادة قريش أبو طالب عم النبي صلى الله عليه و سلم ، الذي في عهده نفذت أموال بني هاشم ليس لخسارة في التجارة بل لأن عبد المطلب قد أنفق أموالاً طائلة من أجل تأمين طريق تجارة قريش من جهة وضمان السقاية و الرفاة للحجيج عملية كانت تهضم أموالاً طائلة ، و التي كانت رمزا للسيادة ، لذا لم يورث إلا القليل إلى أبنائه و المثالان يتعارضان مع روح التملك الخاص لوسائل الإنتاج فهي تتعارض مع قانون التراكم الرأسمالي فجمع الأموال من أجل تبوؤ السيادة التي كانت مبنية على العطاء سرعان ما تعيق عملية تراكمه الجانب الآخر الذي يضعف الطرح الماركسي عند مروة هو كونه يربط مباشرة ظهور الإسلام بالمصالح المادية للفئات التي سبق أن تكلم عنها و هذه الفئات هي الأرستقراطية المحتكرة للتجارة والأغنياء الجدد من زعماء القبائل من جهة والفئات المستضعفة من فقراءها والصعاليك منهم والعبيد أيضاً . ا و عليه فإنه يرى بأن معارضة قريش للدعوة المحمدية ، رغم أنها لا تمس بمصالحها ، يفنق لرؤية استراتيجيه بل أن هذا الوعي كان آني مرتبط بالمصالح الآنية لهذه الفئة. ونجد نفس الطرح عند محمد عابد الجابري ، الذي يرى في هذه المعارضة خوف هذه الأرستقراطية من أن الدعوة سوف تضعف من مكانة مكة الدينية من حيث أنها موطن أوثان جموع قبائل الجزيرة ، وقبله للحج الذي كان مناسبة لازدهار تجارتها. وإذا تفحصنا عمق هذا المنطق ، فإننا نلاحظ فيه تناقض بين كون أن وعي هذه الأرستقراطية مشوه ما دامت لم تفهم كون أن الإسلام يحمي ذات المصالح ، ومن جهة أخرى فقراء مستضعفون رأوا فيه وسيلة تحرر بمنطق الصراع الطبقات هذا إذن فوعي كلا الفئتين هو عبارة عن وعي مشوه بالتعبير الماركسي و بالنتيجة فإن مساهمة الإسلام كمحرك للتاريخ في تلك الفترة ، في عموم الجزيرة ، تبقى مسألة عشوائية ، أو أن التاريخ لا يستند الى عقلانية يبنني عليها ، وعي الفاعلية

التاريخية، وإذا كان الفاعلون التاريخيون أنذاك مستضعفون وفقراء وأغنياء أيضا يحملون هذا الوعي المشوه ما كان لينتصر الإسلام وينشأ على إثره مجتمع جديد .

وإذا كان الحال كذلك أي أن الصراع الطبقي لا يحرك التاريخ باتجاه تصاعدي تطوري ينشأ على إثره مجتمع الطبقة الأكثر مصلحة في هذا التطور، فإن الفرضية الماركسية في حال الإسلام بالذات لا تصلح في مجتمع قد سبق وأن أسميناه بالمجتمع القبلي البدائي أو كما يسميه كاتبنا بمجتمع المشاعة البدائية مجتمع سبق وان قلنا على لسان لوكانش نفسه بأن نمط الإنتاج فيه ليس هو الهدف *finalité* بل أن علاقات القرابة تغلب على علاقات الإنتاج أو بمعنى أصح أن علاقات القرابة هي ذاتها علاقات إنتاج وتقضي داخل القبيلة على فاعليتها وعلى التناقضات الاجتماعية أو تحول دون ظهورها ، وهذا ما يجعل من هذه المجتمعات تمتاز بالجمود التاريخي أي تنقصها الحركية التاريخية إذا أخذنا بالمنطق الماركسي بجديه . لا شك أن الإقتصاد كان له التأثير الأعمق في حركية المجتمع الجاهلي قبيل الإسلام وبعده ولكن ليس باتجاه الصراع الطبقي حسب حسين مروة . وكأن الباحث يريد أن يخضع الواقع التاريخي لقوالب منهجية جاهزة ذات طابع تبسيطي تتجاهل تعقيدات واقع النظام القبلي من جهة بين عناصر الواقع الخارجي للجزيرة بكل أبعاده الاقتصادية و الاجتماعية و السياسية و الدينية .

الطيب تزيني :

يعتبر المفكر السوري الطيب تزيني أبرز أوجه التيار الماركسي الذي اهتم بمسألة التراث . ولقد صدر له كتاب في بداية الثمانيات يعتبر الأول ضمن مشروع ضخم مكون من اثنتي عشر جزءا و الموسوم ب: "مشروع رؤية جديدة للفكر العربي الإسلامي منذ بدايته حتى المرحلة المعاصرة من اثني عشر جزءا . ويخصص الجزء الرابع منه للإسلام كظاهرة دينية ناظرا إليها في سياقها التاريخي الاقتصادي والاجتماعي من المنظور الماركسي صدر هذا الكتاب سنة 1994 في وقت استهلكت الماركسية الرسمية التي كرس كأيديولوجية دولة وفي وقت كذلك اعتبرت فيه الماركسية كنظرية مستهلكة وخاصة من جانب خصومها الليبراليين والدينين من كل اتجاه وهذا الموقف الأيديولوجي لا ينفي عنها كونها ساهمت في بناء صرح علم اجتماعي ككل النظريات. الأستاذ طيب تزيني واع تمام الوعي بهذه المشكلة فيحاول في هذا الكتاب إصلاح منهجيته في معالجة لحظة ميلاد الإسلام . فالحتمية الاقتصادية المعروفة في الماركسية الدارجة حاضرة حضورا "ثقيلًا" لا يختلف في توظيفه لها عن تلك التي نجدها عند حسين مروة ، إنما الشيء الذي حاول

تغييره ولا يسعى الطابع المصطلحي هي " التضايف عوض الجدلية " والبنوية الوظيفية " في شرح وظيفة الظاهرة الدينية هذه الوظيفية التي أعتاد عليها جل الماركسيين كما أنه يستعمل مصطلح "البنوية التكوينية " التي نتعرف عن طريقها على لمسة غولدمانية دون حضور هذه اللمسة الشيء الآخر الذي يميز هذا الكتاب عزارة المعلومات التي يوظفها الكاتب حول المجتمع الجاهلي وحياة الجاهلية الدينية والاقتصادية والاجتماعية بالإضافة الى التركيز والذي نجده مفيدا لدراسته وهو اهتمامه بظاهرة الحنفاء و تأثيرها العميق في تحول المجتمع العربي في القرن السابع ، من الوثنية الى التوحيد الإلهي. ومساهمة هذا التيار في صقل شخصية محمد الدينية ولكنه يعزو عوامل ظهور الدعوة المحمدية الى التحول الطبقي وتناقض المصالح الطبقية للقوى الفاعلة في المجتمع الحجازي وخاصة في مكة مع و الأغر ب في الأمر أنه يحاول أن يجتهد أكثر ووعيا منه بتأثير الواقع القبلي التوفيق غير الناجح منهجيا ، بين القبيلة والطبقة وفي تحديده للمكانة الاجتماعية و الاقتصادية لقريش نجده يستعمل مفهوم (القبيلة الطبقة) والذي نستشف عبره عدم مقدرة الكاتب على فهم الواقع آنذاك لا شيء سوى لتعصبه للمنهج الماركسي الذي يتشبث به للأسباب التي أتينا عليها أعلاه فلا يمكنه قبول هذا المفهوم علميا لأن الطبقة تتميز بالانسجام اقتصاديا واجتماعيا ولا يمكنه والواقع يبرهن على ذلك وكما وصفه الكاتب ذاته أن تكون قريشا كلها طبقة و أن الانقسام الفئوي على أساس المال والجاه كان قائما في ذات القبيلة .

يبدأ الطيب تزيني كتابه بعرض بفصل يتعرض فيه ل: "الوضع الاجتماعي التاريخي : مكة معقل التجارة والربا والقداسة " يبين فيه كيف ارتبطت التجارة بالمقدس في مكة التي انطلقت فيها الدعوة المحمدية مقدا لذلك " يهمننا أن نركز أنظارنا على هذه الأخيرة من موقع آخر هو العلاقة البنوية الوظيفية أو كليتهما معا بين الاقتصادي والسياسي والديني في شخصيتها التي صنعت منها ما غدت عليه. فقد لاحظنا أن مكة برزت باسمها هذا بمثابقتها مهد القداسة " و" بقعة جغرافية لها من الخصوصية ما يجعلها متميزة - بقدر ما وبمعنى ما كما سنتبين لاحقا - عما أحاط بها من بقع جغرافية ، في إطار الجزيرة العربية عموما . بيد أن تلك الإشارة الى الكعبة تكتسب دلالتها التاريخية الواقعية ، حين نضعها في إطارها من اوجه التطور الاقتصادي والديني والسياسي الذي لحق بها (بمكة) ، أي حين ننظر اليها كما كانت فعلا قبل منتصف القرن السادس : محطة القوافل التجارية . ومن ثم فإنه يلاحظ أن ظهور مكة وبروزها ، بصفتها هذه الأخيرة ،

كانا قد تحققنا عبر استكمال مجموعة من الوظائف ضمن مراحل زمنية ليست قصيرة ، منها الوظيفة الدينية ، وظيفه الحج الى الآلهة من الداخل والخارج¹

في هذا النص يبرز كاتبنا الأهمية الاقتصادية و السياسية و الدينية لمكة حيث تتفاعل فيها الوظيفة الاقتصادية و الدينية ولكنه بسبب ضمنا أسبقية الاقتصادي التجاري من بين كل العوامل فكونه ذات موقع جغرافي مميز جعلها محطة للقوافل التجارية دون أي منطقة من مناطق الأخرى من الحجاز وبعد عنه بشكل صريح فيما يلي :

" وإذا كان الوجود المكي الكعبي قد عبر عن نفسه خصوصا ، بقطبي الاقتصادي و المقدس (الديني) فإن للموقع الجغرافي أثرا مبدئيا في ذلك نعني بهذا موقع مكة ما بين طرفي ، الطريق التجارية ، التي أدت إلى أسواق الشرق و الغرب أي التي انطلقت من اليمن الى سوريا عبر الحجاز؛ وإذا كان صحيحا أن يقال بأن طريق تجارة الهند الواسعة الى الخليج العربي جسر عصب التجارة العالمية في حينه ، فإن مكة ظلت -مع ذلك تحوز- على حضور تجاري ، على مدى القرون الخمسة الميلادية الأولى² .

فهذا العرض مفيد للبحث حيث لم يكن لمكة أن تتبوأ مكانتها لولا هذا الموقع الجغرافي الذي أهلها لتكون ممرا حتميا للقوافل التجارية و قطبا دينيا قدسيا لكافة سكان الحجاز لتصبح محجا لهم يقترن فيه التجاري و الديني . فجميع الدارسين للتاريخ العربي الإسلامي يطرقون، حتما هذا الباب، لأنهم يرون فيه مهد التطورات اللاحقة التي سوف تهز ربوع الجزيرة العربية . وأهم هذه التطورات هو ظهور الدعوة المحمدية إن هذه المكانة الإقتصادية التي كانت العصب المحرك لبنى مكة كتجمع سكاني ينتقل من القرية التي كانت مكان استراحة القوافل حتى ما قبل القرون الخمس المذكورة " الى تلك المدينة الجامعة لبنية سكانية مختلفة التي تتعدى العنصر العربي الى اليهودي و النصراني الداخلي و الوافد أيضا من بلاد الروم مفاوضا تجاريا أو جسوسا لبيزنطة لابسا قناع التاجر كل هذه العوامل جعلت مكة ذات مكانة ليست عربية و حسب بل عالمية حولت إليها مطامع القوى المجاورة للحجاز كالإمبراطورية الساسانية (الفرس) و البيزنطيين و حتى من الجنوب من قبل مملكة الأحباش حليفة هؤلاء كل هذا يعتبر حقيقة تاريخية ولا شك

¹ (الطيب تزيني ، مرجع سابق ، ص64

² (نفس المرجع ، ص 65

أن هذا التطور الإقتصادي دون أن يجعل من الباحث ماركسيا ساهم حتى تطور مكة اللاحق كمهد للدعوة المحمدية لكنه كيفية تأثير هذا العامل أي العامل الإقتصادي على البنى الإجتماعية والدينية والثقافية عموما لا يجري بالضرورة بالطريقة التي سنعرضها على لسان الطيب تزييني فعندما يتحدث عن أثر الإقتصاد التجاري على سكان مكة .

الى ظهور بنية طبقية في مكة لم تقطع صلته بالقبيلة نهائيا (هنا بمعنى علاقة (النسب بالدم) ، كما لم تستكمل عملية (التبلور الطبيعي) وقد ترتب على ذلك جملة من المعطيات تبرز التالية طليعتين :

أ - تبلور طبقة تجارية ربوية عليا مختزقة قبليا وتمتلك من ثم أهم المرافق التجارية والمالية المصرفية كما تهيمن على السلطة السياسية والدينية والحقوقية دون ان تكون شرائحها المتعددة ، العليا والدنيا والوسطى ، متساوية في المواقع الاقتصادية والسياسية والحقوقية خصوصا .

ب - ظهور طبقة من الأحرار المستغلين ، بصورة متصاعدة من قبل الطبقة العليا تحددت مواقعهم الإقتصادية بصفتهم قوة أجيبة في خدمة المصالح التجارية المحلية والخارجية وبمئاثبتهم مصدرا لتنمية الرأسمال الربوي والمصرفي .

ج- تهيكّل ظل في حدود مشروع أولي ومفتوح لطبقة رقيقة تحددت مهامها الكبرى في ارغامها ، من قبل ساداتها ، على القيام بالخدمات التي تستلزمها الحركة التجارية وبخدمات منزلية ، إضافة الى إمكانية تحويل أفراد أو مجموعات من هذه الطبقة إلى سلع تجارية تقدم في الأسواق العربية وغيرها ، مما كانت تصل اليه تلك الحركة التجارية " .

وبعد أن يؤسس لمكانة قريش الطبقية يذهب ولتوظيف هذه المكانة فولت لها ممارسة سياسية في الداخل فإنها حايدت عن الميول خارجيا لهذه السلطة أو تلك لكل من فارس وبيزنطة ، لتضمن لنفسها استقلالية تؤمن لها الصعود التجاري الإقتصادي وهي إذا لجأت لذلك ، فإنها كانت ، بحسبها التجاري اللاهث وراء الأكتناز تدرك ضرورات الرأسمال التجاري وشروط توسيعه عمقا وسطحا"¹ يبرز هنا ضيق الأفق القرشي ، هذا الموقف المحايد ازاء الدولتين العظيمتين لم يمله فقط منطق الإكتناز الإقتصادي ولكنه أيضا منطق الانغلاق القبلي . وهذا ما يهمله تزييني أمام نزعتة الإقتصادوية مع انه يؤكد أعلاه على أهمية القبلي بالنسبة

¹ (نفس المرجع ، ص 75)

للإقتصادي عندما يؤكد على " ظهور بنية طبقية في مكة لم تقطع صلتها بالقبيلة نهائيا " ¹ وكأنها تريد قطعها فعلا بينما سوف تتلبس هذه المكانة الاقتصادية لبعض العائلات القرشية بالقبيلة بشكل مطلق و التي سوف تفعل فعلها بكل قوة في التطورات اللاحقة في مكة.

ويضيف مؤلفنا عنصرا هاما في البنية السكانية الاقتصادية في مكة وهو مشاركة اليهود كقوة فاعلة في الحركة التجارية في هذه المدينة والتي " أخذت لهم علم نحو متسع أخضر صافي وجهه المالي الربوي وإذا كانت هذه المجموعات قد استطاعت أن تنظم نفسها هنا في مكة ، كقوة اقتصادية مالية متحالفة مع قريش و فاعلة باتجاه تعميق الحركة المالية " لأن هذا التغلغل اليهودي في مكة كان نتيجة نزوح مكثف لهؤلاء مع النصارى أيضا حتى خارج الجزيرة نتيجة الإضطهاد الذي لحقهم جراء النزاعات ² الداخلية والخارجية بين الإمبراطورية الساسانية والبيزنطية سوف يكون له الأثر الأعمق في حضورهم الفيزيقي سكانيا واقتصاديا ودينيا أيضا في المدينة بالخصوص ولكن في مكة أيضا وهذا سيثبت حسب منطق تزيني ، مواقع قريش التجارية ألم يكن استياء المفقرين فضلا عن حالتهم الإجتماعية ذو طابع إثني عنصري إزاء اليهود كما كان لدى الأوس والخزرج في المدينة هذا ما لا يوليه مفكرنا أي اهتمام ؟ .

ويتكلم أيضا عن تواجد النصارى في مكة واللذين ظلت مجموعاتهم " متعثرة في تحقيق وضع اقتصادي ذي شأن ذلك لأن أفراد هذه الأخيرة في أكثريتهم الساحقة كانوا في عداد الأرقاء المنحدرين من الحبشة أو الحرفيين المهمشين اقتصاديا ، في حين أن تجارا نصارى (أو مسحيين) كانوا يأتون من الحيرة ضمن حركة اقتصادية منتظمة كثيرا أو قليلا وهذا قد يسمح باستنباط القول بأن البنية السكانية للقبيلة في مكة خضعت لاختراقات لم تتحدر من مواقع اقتصادية اجتماعية فحسب ، بل انطلقت أيضا من مواقع إثنية ونحن نحيل الى هذا الرأي ، نظرا لأن قسما من اليهود و النصارى في مكة لم يكونوا -أساسا- ذوي أصول قرشية مكية أو عربية عموما مع التأكيد على أنهم كانوا يسكنون ظواهر مكة أغنياءهم وفقرائهم . فإذا كان الشرف بالمال وليس بالنسب وأن الوضع الاقتصادي و المكانة الطبقية هما مكيال الشرف، مع العلم أن شرف قريش هو الذي خول لها سكنى البطاح ، فلما إذن بقي الأغنياء من اليهود و النصارى مقيمين في الظواهر ³؟

¹ نفس المرجع ، ص 74

² نفس المرجع ، ص 77

³ نفس المرجع ، ص 78

وهذا يؤكد مرة أخرى غلبة علاقة الدم أي العلاقات القبلية على آثار الإقتصادي في المجتمع المكي . كان الأجدر بمفكرنا مراعاة هذا الحضور المكثف النازع الى السيطرة لليهود على مكة ثانية بعد المدينة والتي أيضا يلاحظ فيها ليس قوة ميطرة بل مجرد مجموعة سكانية ذات شأن إقتصادي ، وليس قوة سياسية وإن أحال إليها، فإن هذه القوة السياسية ما هي إلا وسيلة لخدمة الإقتصادي " وقد نشير الى أنه ظهر في يثرب أيضا ما يوازي ذلك الإندغام الوظيفي بين قريش واليهود وإن بمستوى أكثر تركبا وتعقدا . ههنا ، لم تتوطن قبيلة واحدة ، على نحو ما كان الحال في الطائف ، ومكة حيث كانت تقيف في الأولى وقريش في الثانية : بل من الثابت انه وجدت فيها قبيلتان كبيرتان ، تحدرتا أساسا من اليمن ، هي الأوس والخزرج وكان استثمار النخل يحثل الحقل الإقتصادي الرئيس لنشاطهما الحياتي وظلت التجارة والمضاربات التجارية والمصرفية ضئيلة الحضور، هنا بالرغم من وجود تجمعات يهودية عمل أفرادها صاغة ، كما مر معنا وعلى هذا الأساس تبلور الحضور اليهودي في يثرب فاليهود ، في هذه البقعة امتلكوا الأموال وعاشوا جنبا الى جنبا مع اليتربيين من الأوس والخزرج ونلاحظ إضافة إلى ذلك ، أن الوجود الإقتصادي الطبقي اخترق الوجود القبلي الإثني فأثمر تحالفين كبيرين في نظام "طبقة-قبيلة" واحدة هما الأوس و حلفائهم اليهود والخزرج وحلفاؤهم ، هم كذلك ، من اليهود " ¹ ، يصح أن يكون هناك تحالف تنبثق عنه "قبيلة - طبقة" كما يسميها تزيني تحالف تذكية أغراض اقتصادية أكثر من شيء آخر، تحالف قبائل عربية مع قبائل يهودية يعيشون في سلام . بينما نعرف أن أي تحالف يبنني على أساس الغلبة لقبيلة على القبائل الأخرى ، و إذا كان الإقتصادي قد سوى بين القبائل بهذا المنطق ليوطد السلام بينها ، لماذا سارعت إذن الأوس والخزرج الى الإنخراط في الدعوة الإسلامية بالحماس و السرعة التي نعرف؟ أليس ذلك من قبيل ضعف هاتين القبيلتين إزاء اليهود الأقوى عددا من الناحية السكانية ؟ حيث وصل عدد القبائل الذين يتوزعون على الواحة ، إلى أكثر من عشرين قبيلة ² كل هذه المعطيات لا يوليها تزيني أي اهتمام أمام تعنته في اثبات صحة منهجه . ونضيف الى ذلك أن السلطة السياسية في مكة خرجت عن كونها مستقطبة في شيخ واحد بل أن التطور الإقتصادي الذي زاد في ثراء سادة العشائر الأخرى من غير بني عبد مناف فرض تنظيما جديدا

¹ (نفس المرجع ، ص 79

² (السيد عبد العزيز سالم، دراسات في تاريخ العرب، تاريخ العرب قبل الإسلام، ج 1، مؤسسة شباب الجامعة للدراسات و النشر، الإسكندرية، 1993 ، ص

خرج عن هذا الإستقطاب فثراء أبطن قريش الرئيسية فرض تنظيما سياسيا جديدا تتوزع فيه السلطة بالتساوي بين هذه الأبطال المهيمنة وكان عددها عشرة ، ومن الملفت أنه كان لأبي بكر (ال خليفة الإسلامي الأول) نصيب في التقسيم السلطوي السياسي هذا ، حيث نيّطت به مهمة "الأشنان " أي "الديات و المغارم " كما كان الخليفة الثاني عمر بن الخطاب واحد من العشرة : بما يعني في إجمال الأمر و عمومه أن بنية سلطوية سياسية عمومية كانت آخذة في النمو ، ومن ثم في إقصاء البنية السلطوية القبلية القائمة على تحكيم النسب و القرابة بقدر أو بآخر ، في القرارات الصادرة عنها ، وربما كان يمارسون بأحكامهم التوراتية وشروطها نمطا من التشريع القضائي والسياسي وغيره " إذا تفحصنا هذه الفكرة في مدلولها السياسي فإن مكة قد قطعت شوطا ما كان ليحلم به العرب، وهو تجاوز العلاقات القبلية، وكانوا على مقبل بناء دولة ترتفع فوق المنطق القبلي ولكنه ، وهذا يعرفه الأستاذ تزيني جيدا ، أن توسيع هذه السلطة إلى عشرة رؤساء ، كان دافعه تقسيم مهام السلطة السياسية بحسب تعقد البنية الإجتماعية داخل مكة. ولكن هذا التوسع لم يتعدى التنظيم القبلي ، ولا مس بالأعراف القبلية . قد يكون بالإمكان الظن ، حسب هذه المعطيات ، أن قريشا كانت تسعى لإقامة مدينة- دولة تحت سلطتها . ولكن الذهاب إلى عقد مقارنة بين الوضع السياسي في مكة والتنظيم الإجتماعي الجاري عند اليهود في المدينة، ونحن نرى أن عقد هذه المقارنة غير مشروع ، لأنه يجعل في صف واحد مجتمعا لا يزال يزرح تحت نظام القبلية بكل علاقات التشنج والتنافر التي تميز عناصرها (القبائل) والتي تحاول التخفيف منها بكل الوسائل من التحالفات الطرفية ، ومجتمعا خاض شوطا في تأسيس بنية فوقية برأس المال رمزي توحيدي وتاريخ دولاني (من الدولة) عالقا في مخيلة الطائفة اليهودية منذ قرون خلت والذي وإن لم يقض على انتماءهم القبلي إلا أنه وحدهم في كيان قومي وديني توحيد خفف من التنافر القبلي ودفعهم أكثر إلى وعي يهودي قومي متميز ومصير واحد .

والفكرة الحاسمة في تفكير تزيني هو أن التوحيد الإسلامي نبع من الفئات الوسطي التجارية: بني هاشم ومن عائلة جد النبي عبد المطلب والتي أفقرتها كثيرا أو قليلا منافسة أثرياء التجار من الملاء هذه الفئة ، أي الوسطى ، التي تعتبر الحليف الطبيعي للمفقرين والمضطهدين ويضيف مدللا على ذلك أن " اتجاه التشكيك بالوثنية القوي ربما كان ، في جملة وأساسه معاصرا لمحمد ، بحيث يغدو من قبيل عدم الدقة القول بأن محمدا كان في مرحلته وحيدا في مناوأة الوثنية ، ذلك لأن محمدا أي في مرحلة كانت "الوثنية" فيها قد تحولت بمثابته وجهها أيديولوجيا من أوجه النظام السياسي و الاجتماع ي و الاقتصادي للملاء الى موضوع

نقد من قبل أولئك الدعاة للإصلاح وكذلك من قبل الفئات المفقرة والفقيرة - التي ربطت ههنا - على الأقل - بين الطغيان الاقتصادي وتسويغه الأيديولوجي (الوثني هنا) على أيدي سادة ذلك النظام . إذن فالبنسبة لمفكرنا فإن الوثنية هي أيديولوجية سادة ذلك النظام التجاري أو ما سمي بالملا المكي بينما يظهر التوحيد كأيديولوجية مناقضة لهذا النظام كونها تعبر عن مصالح مفقرين والمضطهدين وإذا كان التوحيد يحمل في ثناياه خلاص المستضعفين بدليل المحتوي الإجتماعي للرسالة المحمدية فإنه من الصعب ربط العلاقة المباشرة بين الوثنية كتسويغ أيديولوجي لسلطة النظام التجاري للملا المكي .

المنهج الهجين لمحمد ع. الجابري :

يعتبر محمد عابد الجابري المفكر المغربي الأكثر خصبا في مجال الدراسات التراثية ، بعد دراسته للمقدمة ابن خلدون والتي قدمها لنيل شهادة دكتوراه ، واصل مشواره الفكري بوضعه مشروعا لنقد العقل العربي بدأه ب " تكوين العقل العربي " " بنية العقل العربي " " العقل السياسي العربي " " العقل الأخلاقي العربي " ما يميز دراسات محمد عابد الجابري هو منحاه الأكاديمي واجتهاده المعمق في مناهج الدراسة ؛ فكرته الأساسية الأساسية هي: أن موضوع الدراسة هو الذي يفرض المنهج الذي يجب تناوله به ، لذا نجده ينتقد بشدة تعامل الباحثين العرب مع مناهج العلوم الإجتماعية التي بلورها مفكرون الغربيون لدراسة مجتمعاتهم الغربية المصنعة ، والتي تنتمي الى حضارة وتاريخ مختلفين تمام الاختلاف عن المجتمع العربي الإسلامي؛ هذا التعامل الذي يتمثل في إسقاط هذه المناهج على واقع غريب عنها والذي له خصوصياته ويقصد خاصة أولئك المنتمين إلى اليسار العربي، الذي كما سبق وذكرنا لا يجتهد في تطبيق المادية التاريخية، بل يطبق مفاهيمها بحذافيرها دونما مراعاة إن كانت تستوعب الواقع بتفحص علمي، بل عكس ذلك فإن غلبة الهم الأيديولوجي الثوري التحرري أعمت العاملين بها عن الإجتهد في تبيين مفاهيمها مع الواقع العربي إن " الفكر اليساري العربي المعاصر لا يتبنى في تقريرنا المنهج الجدلي لمنهج ل" التطبيق " بل يتبناه كمنهج مطبق : وهكذا فالتراث العربي الإسلامي "يجب أن يكون انعكاسا للصراع الطبقي من جهة : وميدانا للصراع بين "المادية " و "المثالية " من جهة أخرى ومن ثمة تصبح مهمة القراءة اليسارية للتراث هي تعيين الأطراف وتحديد المواقع في هذا الصراع "المضاعف " وإذا استعصى على الفكر " اليساري " العربي القيام بهذه المهمة بالشكل المطلوب وهذا ما حدث ، وهذا ما يفعله ويقض مضجعه ، القى باللائمة على التاريخ العربي غير المكتوب " أو تذرع بصعوبة التحليل أمام هذا التعقيد البالغ الذي " تتصف " به

أحداث تاريخنا وإذا أصر بعض المنتمين لهذا الجناح على اقتحام الصعاب فصلوا الواقع عن القوالب النظرية " ¹ يوجز هذا النص لعابد الجابري ضخامة المأزق المنهجي الذي وقع فيه اليسار وليس غريبا أنه يستعمل كلمة يسار و ليس الماركسية ، فاليسار هو مصطلح سياسي أيديولوجي وليس انتساب الى الماركسية كنظرية علمية تفسر الوقائع التاريخية و الإجتماعية بيد أن - والجابري محق في ذلك- التحليل الماركسي للتاريخ العربي يغلب عليه الطابع الأيديولوجي ، و لا يدخل في نطاق الهم الأكاديمي العلمي بقدر ما تحركه تكتيكات واستراتيجيات حزبية ، تجعله يتوخى السطحية في التحليل وعدم التدقيق في الوقائع هذا ما يؤدي بهؤلاء المفكرين حتما ، الى مأزق منهجي وهي محاولة تكيف الواقع ليتوافق مع المنهج وليس العكس؛ الإجهاد في تبيئة المنهج لاستيعاب الواقع ، وهذا ما يطلبه ويهدف إليه البحث العلمي من موضوعية في تناول الوقائع ، موضوع البحث .

وفي دراسته المتعلقة بالعقل العربي لا يتردد الجابري في التأكيد على أنه عند دراسة هذا العقل فإن الباحث لا حاجة له بربطه بالواقع الاجتماعي فعن الإستقلالية النسبية للفكر بالنسبة للواقع التي ما فتىء يدافع عنها أنجلس بعد وفاة ماركس فإنه يقر بأن هذه الإستقلالية ليست نسبية بل إنها مطلقة ، عندما يتعلّق الأمر بدراسة التراث العربي الإسلامي . وذلك في ورقة قدمها في ندوة نظمها المركز العربي لدراسات الوحدة العربية تحت عنوان : "الأصالة و المعاصرة" ولكنه يشرح هذا الموقف المنهجي من موقع ابستمولوجي خالص وهو يوسع تحليله الشمولي منهجيا، انطلاقا من فكرة أن موضوع البحث يفرض المنهج ² فتحليل العقل ودراسته لا يحتاج فهمه إلى ضرورة ربطه بالواقع هذا المعنى يؤدي بالضرورة إلى رؤية تجزيئية واتخاذ موقف تلفيقي يحبذ النتائج ووقعها الأيديولوجي في مضمار الإستراتيجيات الحزبية كما هو الحال عند اليسار العربي بل أن عملية الفهم هذه توجب على الباحث ، قبل كل شيء ، عزل هذا العقل عن المجتمع ، وجعل فهم بنيته الداخلية كأولوية منهجية لأن البنية الداخلية هذه ، هي التي تفسر امتداد هذا العقل في الزمان كإشكالية لا يمكن تجاوزها إلا بتغيير الظروف المعرفية والمادية التي تلازمها ³.

¹ (محمد عابد الجابري ، نحن والتراث ، مرجع سابق ص 15

² (محمد عابد الجابري العقل السياسي، مرجع سابق ، ص 9

³ (محمد عابد الجابري ، التراث و الحداثة ، دراسات و مناقشات ، مركز دراسات الوحدة العربية ط:1، بيروت ، 1991 ، ص 31 .

لكنه في كتابه العقل السياسي العربي، و إخلاصا لطرحه المنهجي أعلاه، يغير موقفه الذي دأب عليه في مجمل مؤلفاته السابقة حول العقل ليتجه عكس ذلك إلى ربط هذا العقل بالواقع مباشرة. و لا يرى من منهج أصوب إلا المنهج الماركسي، ولكن ليس على طريقة من شدد نقده لهم، وهم الماركسيون التقليديون. بل باللجوء إلى ماركسية صقلت في درب البحث العلمي. الأكاديمي النقدي و الصارم في الطرح ، بالإضافة إلى الاعتماد على مفاهيم أخرى تخدم سبيله العلمي البحث في إشكالية العقل السياسي العربي وفي هذه الحالة يعتمد " ماركسية أكاديمية" حولتها ممارسة البحث الميداني والاستقراء النظري إلى إجراء منهجي مفيد في فهم المجتمعات ما قبل الرأسمالية . وبدأت هذه الممارسة بنقد لاذع لنظرية نمط الإنتاج الآسيوي ، ومجتمعات الاستبداد الشرقي والتي فرضتها الستالينية كيقين تحول إلى إيمان ، ضمن الاعتقاد في الدوغمائية الشيوعية ، مستعينا بأعمال موريس غوديلية حول القبائل البدائية والتي عرضها في كتابه " آفاق وسبل ماركسية في الأنثروبولوجيا " والتي ينحو فيها منحى بنيويا على طريقة ليفي شتراوس وفي نفس الوقت لتبرير هذا الموقف المنهجي يرجع إلى ماركس ، على أساس أنه تعامل في تحليله للمجتمع الرأسمالي في القرن التاسع على أساس أنه يشكل بنية قارة ، تعطى فيها الأولوية لفهم العلاقات التي تربط بين عناصرها. و كان أول من دشن هذه الفكرة هو المفكر الماركسي لويس ألتوسي ر ضمن الزوبعة التي فجرتها البنيوية في الستينات من القرن العشرين ، هذا من جهة ومن جهة أخرى ، فإن غوديلية في أبحاثه الأنثروبولوجية استعان برؤى ليفي شتراوس وتجربته في دراسة بنيات المجتمعات البدائية .

يدرس غوديلية انطلاقا من الأنثروبولوجية البنيوية المجتمعات البدائية القبلية كبنيات قارة ، ومهمة عالم الأنثروبولوجيا هي البحث عن العلاقات الداخلية التي تشد هذه البنيات التي تمثل أولى اهتمامات الباحث ، حيث أن التاريخ و تأثير الزمن يأتي في الآخر . تتميز هذه المجتمعات الما قبل رأسمالية حسب النتائج الذي توصل إليها عبر دراساته الميدانية لمجتمع الأنكا بعدم تميز البنية الفوفية عن البنية التحتية في مجتمعات قبلية تسودها علاقات الدم ، و التي في تلعب نفس الوقت دور علاقات الإنتاج ضمن نمط إنتاج عائلي ، وفي هذه الحالة لا تتفصل البنية التحتية المادية عن البنية الفوفية الروحية .

ويخلص عابد الجابري بعد حوصلة الإنتقادات الموجهة الى استعمال المادية الجدلية استعمالا أيديولوجيا وذلك برجوعه إلى دراسات بانو و غوديليه يستخلص النتائج المنهجية التالية :

الأولى: هي القول بوحدة البنيتين التحتية و الفوقية في هذه المجتمعات أو على الأقل وجوب النظر إليها كمجموع معقد تقوم بين عناصره علاقات جدلية قوامها تبادل التأثير و تبادل المواقع (التشديد منا) .
الثانية: هي التأكيد على دور " القرابة " في هذه المجتمعات و دورها في النظام الإجتماعي السياسي ، وذلك الى درجة وجوب اعتبارها في بعض الحالات لا كمجرد بنية فوقية بل كجزء من بنية تحتية توّطر علاقات الإنتاج أو على الأقل تقوم بدور يرقى في الأهمية إلى مستوى الدور الذي تقوم به علاقات الإنتاج في المجتمعات الرأسمالية .

أما الفكرة الثالثة فهي: التأكيد على دور الدين كعقيدة وكتنظيم اجتماعي وسياسي يحمل مضمونا سياسيا صريحا أو ضمنيا ومن الملاحظ أن عنصر الدين ، أو " الديني " بالمصطلح الغربي المعاصر قد أعيد له الإعتبار في الأدبيات الاجتماعية والسياسية ، ليبرالية منها وماركسية ، إذ أصبحت ظاهرة الأصولية الدينية ، التي أفصحت عن نفسها في العقدين الأخيرين من هذا القرن (العشرين : التنبيه منا) وفي أنحاء مختلفة من العالم ، أصبح يعبر عنها ب "عودة المكبوت " الشيء الذي يعني أنه كانت تشكل ، خلال فترة خمودها وغيابها عن سطح الأحداث ، نوعا من " اللاشعور " السياسي للدلالة على جملة من الدوافع السلوكية السياسية والجماعية في مقدمتها الدين والقرابة ¹ .

من خلال هذه النقاط المنهجية المختصرة و المركزة التي تتم عن وعي علمي يقظ وذكي، نلتمس محاولة شمولية أنثربولوجية لدراسة العقل السياسي العربي . الخطوة المنهجية الأولى تبدو من خلال قراءة فهرس الكتاب، أن المعلم النظري والمنهجي، الذي اتخذته الباحثة سبيلا لدراسته . فهو بدءا ينطلق من فرضية اندماج والبنية التحتية والبنية الفوقية ضمن " مجموع معقد تقوم بين عناصره علاقات جدلية قوامها تبادل التأثير وتبادل المواقع وهذه العناصر هي العقيدة والقبيلة والدولة والغنيمة تتبادل التأثير وخاصة المواقع فتارة تظهر العقيدة كعنصر حاسم كمحرك لدى الجماعة و تتعاقب على هذه الوظيفة العناصر الأخرى وذلك طيلة التاريخ الإسلامي او على الأقل الفترة التي تناولها بالدراسة منذ ظهور الإسلام حتى العهد العباسي .

¹ (الجابري نفس المرجع ص 43

ولكن ما نراه أجدر بالاهتمام ، و ذو علاقة بموضوعنا هو الفصل الأول والذي يحمل عنوان ¹: "من الدعوة إلى الدولة : العقيدة " ، يعالج فيه الباحث تطور الدعوة المحمدية منذ أن ظهرت حتى تأسيس ما يسميه ب"دولة المدينة" فيقول في بداية الفصل : " ما يهمننا من الدعوة المحمدية هنا هو " المظهر السياسي " فيها ولكن نكون أكثر وضوحا ورفعاً لكل غموض أو التباس نقول منذ البداية أنها نقصد ب"المظهر السياسي " في الدعوة المحمدية : ما كان لها من دور في تشكيل المخيال الاجتماعي السياسي للجماعة الإسلامية الأولى من جهة وما أثارته من ردود الفعل ذات الطابع السياسي لدى خصمها ، الملائمة من قريش، من جهة ثانية ،أما مسألة ما إذا كانت الدعوة المحمدية قد حملت ، منذ منطلقها مشروعاً سياسياً معيناً ، هو ذلك الذي حققته أي إنشاء دولة من العرب تقوم بغزو فارس والروم " ولكنه فيها على أساس أنها تقوم على حديث نبوي مشكوك في صحته لعباس عم الرسول ،عندما سأله تاجر في حج إلى الكعبة فرأى النبي وزوجه وابن عمه علياً يصلون، فسأل العباس عما يصنعون فرد عليه هذا الأخير قائلاً " هذا محمداً ابن عبد الله ابن أخي زعم أن الله أرسله وأن كنوز كسرى وقيصر ستفتح له " بذكر الجابري فإن هذه الرواية معرضة للطعن، لسبب من كونها تشدد على أول فتى أسلم وهو علي ابن أبي طالب ، كونها استعملت لتصبغ الشرعية على خلافة علي إبان الفتنة الكبرى . ولكن يعود ليذكر حديثاً مشهوراً للنبي حين أتاه نفر من زعماء قريش يشتكونه إلى عمه أبي طالب فرد عليهم بما يلي : " كلمة واحدة تعطونها تملكون بها العرب وتدين لكم بها العجم".

هذا الحديث المعروف وقد ذكره ابن هشام في السيرة النبوية يبدو أقرب إلى الحقيقة لأن الأولى ينزع عن الرسالة المحمدية بعدها الروحي وتختزلها إلى مجرد هدف " دنيوي " سخي ،بينما يرفعها الثاني إلى منزلة المشروع الفاتح والذي لا يتعارض والأهداف الروحانية المثلى لهذه الدعوة ، و لا يسحب عنها أيضاً غطاء الإستراتيجية السياسية بعينها. لأن بسط السلطة على العرب والعجم هو السياسة في أوضح معانيها . فالدعوة المحمدية تحمل منذ البدء مشروعاً سياسياً ، حتى ولو بغطاء ديني وليسمح لي القارئ أن أتوقف عند هذا المفهوم أي مفهوم المشروع السياسي أن هذا المفهوم لا يعني بالضرورة مشروع دولة وفي هذا الطرح

¹ (ذكره الجابري نفس المرجع نفس الصفحة

فإننا لا نعارض الأستاذ الجابري ولكن ان ينظم دراسته وفق تبادل المواقع والبدء بالعقيدة دون سابق إنذار فهذا ما لا نوافق عليه .

يبدأ السيد الجابري كتابه بدراسة العقيدة كمحرك للدينامية التاريخية في الجزيرة ، ولكنه يسكت عن المقدمات التاريخية لظهورها . فهو لم يأت بإضافات في هذا الفصل بالذات أكثر مما أتى به من سبقه من الإخباريين الأوائل والمؤرخين التقليديين . فإذا كان المجتمع ما قبل رأسمالي يكون وحدة بين البنيتين الفوقية والتحتية تشد أواصره علاقات القرابة ، فإن الطريقة التي انتهجها الجابري تجعل من العقيدة الإسلامية مولودا جاء من العدم وهو إذ ذاك ينزع منزعا غير تاريخي على شاكلة السلفيين "في البدء كانت العقيدة" وكأنني بها أنت من العدم . قلت فإذا فقدت البنيتان الفوقية و التحتية قيمتهما العلمية في ظل توحدتهما فيبقى سؤال المحرك الإجتماعي داخل النظام القبلي العربي آنذاك مطروحا برحلة اولى فإن الدينامية التاريخية تحركها القبيلة الخ .. ففي هذه الحال لما لا يتحرك المجتمع كوحدة وهنا فإن مفهوم البنية التحتية والفوقية يفقد قيمته العلمية . ومن جهة أخرى فإن هذه الطريقة التي انتهجها الجابري، تجعل من العقيدة وكأنها جاءت من العدم، من وجهة النظر التاريخية والسوسيولوجية وكأنني بها لم تأتي نتيجة مقدمات ملموسة حددها التطور التاريخي للمجتمع العربي في تلك الفترة ، قلت فإذا فقدت البنيتان التحتية و الفوقية قيمتهما العلمية في ظل اتحادهما فيبقى سؤال المحرك الإجتماعي داخل النظام القبلي العربي آنذاك بهذا التشردم والذي أدى بالأستاذ الجابري بحثا عن ماركسية أكاديمية انقائيا في تحليله بعيدا عن الحقيقة والواقع أن في توحدهما فإن هذا المحرك يبقى " كتلة واحدة " خاصة إذا رجعنا الى النقد الموجه الى الماركسية الدارجة على لسان جورج لو كائن على أساس أن الغاية في المجتمعات ما رأسمالية ليست نمط الإنتاج بقدر ما هي المجتمع والحفاظ على تماسك القبيلة ولا يمكن تفسير العقيدة الدولة والغنيمة غلا من خلالها و تستعمل القبيلة ككيان سياسي ثقافي هو يأتي بالعصبية كما تحدث عنها وجعلها مفتاح دراسته للمجتمع المغربي في العصور الوسطى .

وهذه الطريقة ما يميزها أيضا تلك التبسيطية المفرطة لأنها لم تاخذ بعين الاعتبار تلك الفترة المعقدة جدا في المجال الديني الاجتماعي سياسيا والإقتصادي هذه العوامل بكل تعقدها تنتظر لتوظف مجتمعا غارقا في بدائيته القبلية لأننا لا نستطيع فهم مجرى تاريخ الإسلام الأول إذا لم ندرس هذه العوامل وتفاعلاتها في خلق دينامية أدخلت العرب إلى الفعل التاريخي .

المنهج البديل: أصل الدين و منشأ الدولة عند مرسيل غوشيه:

بعدها عرضنا لقصور التوجه الماركسي الدارج منه والأكاديمي في تفسير ظهور الإسلام، ودخول العرب ساحة التاريخ من بابها الواسع، هذا القصور لا يبرر عندنا عدم صحة هذا المنهج جملة وتفصيلا ، بل نأخذ على الباحثين العاملين به هذه الشمولية في التفسير، دون مراعاة آفاق التطور في النظرية الإجتماعية وعدم مراعاة أيضا كلانية الظاهرة الإجتماعية ، التي يجب درسها في شموليتها .يحاول غوشيه ، والذي يقذف بدوره بالتصور الماركسي خارجا ، بناء نظرية حول ظهور الواقعة الدينية ، ومن ثم ظهور الدولة منطلقا من كون الواقعة الدينية ملازمة للمجتمع البشري أو على الأقل هي أصل الإجتماع البشري ، بسبب أن البشر مدينون للعالم اللامرئي لوجودهم الإجتماعي . وقد ابتدع مفهوم "دين المعنى" للتعبير عن الواقعة الدينية كظاهرة يستقي منها البشر معنى اجتماعهم - الظاهرة الدينية كمؤسس لاجتماع البشر¹ "دين المعنى هو ما اعترف به البشر ، طيلة آلاف السنين ، بأنهم مدينون به للآلهة وما اعتقدت المجتمعات بصورة تكاد تكون دائمة بأنها مدينة به لأعمال الآخرين وقرارات الغيب وإرادات اللامرئي والواقع أننا نبلغ من خلال التعبير الشكل الأولي للإعتقاد الديني كما نبلغ في الوقت ذاته سببه الأعم " 1 يقطع هذا التصور مع كل التصورات السائدة في علم الإجتماع و الأنثروبولوجيا - وخاصة تلك التي طورها الماركسيون ابتداء من ماركس ، على أن الواقعة الدينية تعبير عن عجز البشر أمام قوى الطبيعة التي آلت بهم تأليها فهذا التصور يبدأ على الأقل في اللغة العربية من مبدأ أن الدين دين للبشر إزاء العالم اللامرئي ليس الآلهة فقط بل حتى الأجداد والأبطال الأولين اللذين بفعل أعمالهم إزاء الجماعة البشرية أحيطوا بهالة من القداسة . هذه الأعمال هي المؤسسة لاجتماعهم وكثيرا ما يعبر عن ذلك في أساطير الشعوب وبملاحمها . "إننا ندرك فيما يتعدى الدين كواقعة وضعية مؤكدة في كل مكان منذ البدايات البعيدة ، بنية قصوى للتنظيم الإجتماعي لا تشكل الدولة سوى تجسيدها الخاص كما لا يشكل الدين نفسه سوى تعبيرها المميز . فنحن مدينون للآلهة ولنقل ببساطة لكائنات ذات طبيعة مختلفة عن طبيعتنا - بأن نكون كما نحن عليه: عبارة سياسية فائقة تحتوي بطريقة ما على أساس كل اجتماع ، وتشكل مبدأ ضروريا لفكرة الدين هذه التي تتعلق مباشرة

¹ (مارسيل غوشيه : "دين المعنى و جذور الدولة (سياسة الدين البدائي) "، مارسيل غوشيه و بيار كلاستر، أصل العنف والدولة ، ترجمة: علي حرب، ط:

147ص.1985، بيروت، الطليعة، 147ص.

بالمنطق الأساس الذي يحكم وجود مجتمع ما وهكذا يمكننا انطلاقاً من الرابطة الدينية بين المؤسسين - الواهبين - العلويين والوارثين - المدينين وهو ما ارتضاه البشر لأنفسهم أن نرقى إلى منظومة المفاصل الأساسية التي عملت على خلق حيز اجتماعي إزاء هذا الكلي الاجتماعي، ليس التأكيد على المغايرة الدينية هو الذي يظهر كتأسيس ثانوي وفرعي فحسب ، بل نمط إدارة تمايز السلطة فما نبغاه عبر الدين الذي يتقوم به المقدس إنما هو ، في آن طبيعة الوسائل المستخدمة لمنع انفصال السلطة وسبب ظهورها الممكن كدولة وبكلام آخر ننفذ الى النقطة التي نقف عندها على ما هو مشترك بين المجتمعات التي لم تعرف الدولة والمجتمعات التي تسودها الدولة " ¹ .

إن الواقعة الدينية بالنسبة لغوشيه الشكل الأقصى للتنظيم الاجتماعي وهو بالنسبة للمجتمعات الدولانية (بمعنى التي تعرف الدولة) مقدمة هامة وهو حدث سياسي بامتياز حتى وإن غابت الدولة فهو يؤسس للتمايز والمغايرة مكنت من وجود المجتمع إن تأسيس هذا التمايز يحوي في أحشائه إمكان وجود الدولة وشرط لهذه النقطة بفعل " باعتمادنا تحديداً على التفسير الذي يبدو أن الظاهرة الدينية تلزمنها به . ولو تفحصنا عن كثر الآلية المستخدمة في هذا الإبعاد الشامل لمصدر المعنى إلى مسافة من عالم البشر . وتحرينا عن أسبابه ونتائجه ، لاقتنعنا بأن تأسيس الدولة لا يتطابق مع بعد اجتماعي لم يسبق له أن ظهر على الإطلاق وإنما مع تحول لبعد كان يوجد أصلاً في صميم المجتمع . صحيح أنه تحول أساسي من كل نواحيه، ولكنه لا يشكل مع ذلك تجديداً جذرياً . فالدولة هي الوجه الجديد للانقسام الذي كان يخترق المجتمع في الأصل والذي يمثل وضعية لا نعرف أي اسم يمكن أن نعطيها سوى أنها شرط إمكان الواقعة الاجتماعية نفسها" ²

ليست الدولة هي الشكل الوحيد للتنظيم السياسي في المجتمع وانبثاقها لم يكن من العدم بل هي الوجه الجديد للانقسام الذي أدخلته الظاهرة الدينية كواقعة مكنت من وجود المجتمع. وهي ظاهرة سياسية بامتياز، ظاهرة سياسية دون وجود الدولة بل تشتعل على كونها كذلك من حيث أو كذلك للغير المرين من إعطاء معنى للوجود الاجتماعي للبشر وهذه الظاهرة كانت المقدمة الأربعة لظهور انفصال من جنس آخر وهو انبثاق الدولة التي تمثل حدثاً هاماً في تاريخ البشرية حيث حدث الانقسام بين سادة وعبيد هذا الانقسام لم يكن ليحدث لولا الانقسام الأول بين البشر وكائنات العالم اللامرئي. فالخضوع الجديد للبشر لبعضهم بعض "

¹ - نفس المرجع ، ص 148

² - نفس المرجع ، ص 149

يمثل امتدادا لخضوع أول ولارتهان سابق عبرا عن نفسيهما بالإقتناع بأن البشر مدينون بنظام عالمهم إلى تدخل قوى مغايرة لهم خضوع وارتهان من نمط مختلف تمام الإختلاف عن المصادرة الدولية (من دولة) وعن قدرتها على إصدار الأوامر لأن انفصال أسياد المعنى عن عامة الفنانين لايجري هنا بين البشر ولكنه بين حاضرين وغائبين بين الأسياد الحاضرين وسادة العالم الآخر ، بحيث يتساوى جميع البشر بكونهم عبيد اللامرئي [...] خضوع مختلف بحيث أنه نظم بدقة لكي يمنع انبثاق الإنقسام في المجتمع بين أصحاب السلطات والتابعين لهم " ¹ ويلمح غوشيه هنا إلى الدراسة التي قام بها بيار كلاستر حول السلطة في المجتمعات البدائية والتي حملها في كتابه : "مجتمع ضدّ الدولة" وملخصها أن السياسي قائم في المجتمع البدائي يستلهم جوهره من العالم اللامرئي عالم الآلهة والأبطال المؤسسين توكل السلطة فيه إلى زعيم لايمتلك أهلية لذلك سوى أنه أكبر سنا وصاحب حكمة و ثروة، يستلزم عليه إنفاقها على أعضاء القبيلة، لا يملك سلطة قسرية قهرية بل يحمل مبادئ التنظيم الإجتماعي التي وضعها الأولون ،يوصي بها و لا يقهر بها، المجتمع كله متساو و عادل تحت سلطة اللامرئي كل شيء يشتغل من أجل عدم انبثاق سلطة تحول البشر الى سادة آمريين وعبيد مطيعين تحت ظل الدولة ² ويقول: ان ذلك " لا يعني اطلاقا أنه كان ينبغي على هذه الخارجية أن تظهر يوما بالضرورة من خلال الشكل المتمثل بانفصال الدولة ومن غير المجدي أن نبحث في البنية الأولى للواقعة الإجتماعية التي تتأكد عبر دين المعنى هذا ، عن مبدأ ديناميكي تم تحت تأثيره الانتقال من اقتصاد سلطوي إلى آخر . لقد عن الدين إزاء الخارج في المجتمعات البدائية لصالح الإبقاء على السلطة داخل المجتمع، بينما استخدام الإلتزام إزاء الآخر في التشكيلات الإجتماعية الدولية (من دولة) الإكساب انفصال السلطة تمايزه ثمة نسقان متعادلان لا يوجد بينهما أي انتقال منطقي بحيث يتولد الواحد منها عن الآخر وبحيث يسجل الواحد منهما من باب أولى تقدما من زاوية ماهية المجتمع ، ولكنهما يمثلان نمطين غير متجانسين في تسنم وإدارة نفس المفاصل الأساسية التي أنتجت بمنتهى البساطة وجود المجتمع ³ الواقعة الدينية والدولة كلاهما وجهان للتنظيم السياسي للمجتمع ؛ الأولى تتمثل في ارتهان البشر لغير لا مرئي لأسياد المعنى . هذا الغير يقع خارج المجتمع والثانية هي ارتهان البشر فيما بينهم ، انقسام

¹ (نفس المرجع ، ص 150

² (بيار كلاستر ، مجتمع الأ دولة أ ترجمة : محمد حسين دكروب ، ط : 1 ، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع ، بيروت ، 1981 ، ص 31-32

³ (نفس المرجع ، ص 152 .

حاصل داخل المجتمع بين أسياد وتابعين ولكنه لم يكن لهذا الأخير أن يتحقق دونما حصول الأول ولكن هذا لا يعني أن الأول يؤدي حتما إلى ظهور الثاني، وهذا موقف معارض للتطورية، فليس لزاما على أي مجتمع أن ينتقل حتما إلى مرحلة الدولة ويخلص: إلى أن التنظيمين يشكلان نسقين متوازيين، لا يلتقيان حتما فهناك مجتمعات تبقى وتحاول أن تبقى على خارجية معنى وجودها بالإبقاء على هذه الخارجية، وهناك مجتمعات دولانية عملت على حصر هذا الانفصال داخل المجتمع. ولا يحصل هذا الإنقسام عن طريق الدولة إلا عندما يتعرف البشر على جذر اجتماعهم، وهذه المعرفة تؤسسها الدولة. ونستنتج مع غوشيه أن الواقعة الدينية بتضمنها خارجية معنى الاجتماع البشري تشبه تماما وعي البشر بالظواهر الطبيعية الى قوى لامرئية تحكم العالم. فإن جهلهم لطبيعة الظاهرة الاجتماعية تؤدي بهم إلى رد معناها إلى هذا العالم اللامرئي أيضا. وهنا يضيف غوشيه: "تكمّن بنظرنا النقطة الحاسمة التي ينبغي أن يُبنى عليها تفسير الظاهرة الدينية، كظاهرة اجتماعية. فلا نجد قط أدنى ازدواجية في رؤية العالم، بين دائرة ما لا يضبط و دائرة ما يضبط؛ بل تماسك نسقي يؤكد أن نظام الأشياء لا يقع تحت قبضة البشر. وهكذا بعيدا عما إذا كان ممكنا ملاحظة أي مصالحة بين بداهة تفوق الطبيعة على الإنسان، وبداهة إمكان الوقوف على أسباب التنظيم الجماعي، لا نجد على العكس- سواء تعلق الأمر بالطبيعة أو بالثقافة - سوى وقائع مقررة نقلت من سيطرة الإنسان، إن في مصدرها أو في مبدئها الداخلي. إننا لا نجد ذلك، ولو من خلال شكل يقوم فجوات قابلة للتبادل أو يفسح في المجال من هنا وهناك أمام المساومة. فلا شيء حول أسباب وجود المجتمع و لاشيء حول المبادئ المحركة للطبيعة التي يسيطر البشر على مصدرها، و لا حول قانونهم العميق. فالاعتراف بالارتهان كامل وحاسم و منهجي. وهو لا يدع شيئا خارجه. وهكذا، فهو لا يصدر في انبناؤه النسقي عن أية ملاحظة تلقائية. ليس هذا فقط، بل يهزأ منها، بهدوء و يدوس بأقدامه البداهة المحسوسة. و بالفعل؛ بديهى أن البشر لا يتوقفون عن التأثير في مجتمعهم و عن تغييره، و بديهى أيضا أن الظروف تفرض عليهم أن يدخلوا عليه أحيانا تعديلات في غاية العمق. وهذا ما يريد المقال الديني أن يعلم أي شيء بشأنه. فهو ينكره بكل صرامة كما سنرى و يمحو كل أثر للتدخل التحويلي الذي يقوم به البشر في نظام الجماعة التي يؤلفونها. فالأولون و أبطال الأزمنة الغابرة و الآلهة - و ليس بشرا مثلنا - هم اللذين

خلقوا و قرروا و غيروا العالم الذي نعيش فيه و الطريقة التي نعيش بها : هذا هو الإنكار العام ، وهذا هو الإيمان المجمع عليه بالآخر، اللذان يشكلان أساس الفكر الديني البدائي. " ¹ هذا الجهل بطبيعة الاجتماع البشري و رد أسبابه إلى العالم اللامرئي لا يمنع البشر من التأثير في مجتمعهم إن كثيرا أو قليلا ، كما هو الحال في الطبيعة عن طريق العمل مثلا، رغم جهله بطبيعة قوانينها و رد أسباب ظواهرها إلى نفس العالم ولكن المقولات الدينية تنفي فعل التأثير هذا ، ذو الطابع التغييري سواء كان هدفه المجتمع أو الطبيعة ولكن الإنكار المطلق لفعل البشر في المجتمع هو ميزة الخطاب الديني الذي يحيط ببنية المجتمع في كليتها لكي لا يدع فرصة لهؤلاء لشق هذه البنية وإتاحة المبادرة للبشر ليقوموا بالإنقسام داخل المجتمع بين حاكم و محكوم و هذا ما ترفضه المجتمعات القبلية فتترضخ لإرادة العالم اللامرئي كعنصر محرك للتاريخ . فكل شيء حسم من قبل الأسلاف منذ البدء. و من العبث البحث عن أسباب موضوعية من العجز لهذا الإنكار للذات عن قدرتها على الابتكار حسب غوشيه بل هو تعبير عن اختيار ذهني و موقف فكري مسبق و منهجي إنه قرار قاطع أصدره المجتمع الذي يعكسه يعزي هذا الطرح للمجتمع ، القدرة على التفكير " *capacité réflexive* ² و هذا سوف تكون له عواقب هامة على إستمولوجيا العلوم الإنسانية ، نترك هذه المسألة للمشتغلين بفلسفة العلوم لكن نقبل بها بما يفيد دراستنا . فالمهم أن الدين البدائي ي إرجاعه أسباب الاجتماع إلى العالم اللامرئي فإنه يبعد الانقسام خارجه فلا أحد يدعي امتلاك سلطة الأمر و النهي داخل الجماعة فهذه لا يمتلكها إلا سادة العالم اللامرئي .

وليبرر غوشيه هذا الطرح نظريا يرجع إلى نظرية دوركايم في الظاهرة الدينية التي تفيد بأنه لا ينبغي أن لا ننطلق من الطبيعة و من الطريقة التي ينضوي بها المجتمع فيها ؛ و لكن من المجتمع نفسه و من الأحكام التي يتبعها خلال تنظيمه . و بالفعل ينبغي ، باعتقادنا ، أن نرجع القرار الديني بفصل هذا العالم عن مجال الأسباب الأولى إلى قصد ينبع كليا من داخل الحيز الاجتماعي . ثمة نقطة ارتكاز لفكرة المغايرة داخل المجتمع ، ومنها يجب بادئ ذي بدء إبراز المعنى الدقيق للواقعة الدينية ووظيفتها السياسية . " ³

¹ نفس المرجع، ص 166 - 167

² Sohet Vincent, « La sociologie et l'institution du social, Réflexions épistémologiques à propos de l'oeuvre de Marcel Gauchet », in Les Carnets du Centre de Philosophie du Droit, n°101, 2002

³ نفس المرجع ، ص 169

فالوظيفة السياسية للواقعة الدينية تمثل في كونها أكثر من أن تكون عنصراً من البنية الفوقية بنية اجتماعية قائمة بذاتها ، وعنصراً مادياً يلعب دوراً استراتيجياً في الاشتغال الفعلي للمجتمع : فهو يمثل تمفصلاً فعالاً بين المجتمع مع خارجه وينبثق عن تأسيس سياسي لخارجية المجتمع لذاته" ¹ . والسياسي في هذه الحالة ليست وظيفة يمارسها الأفراد كما هو الحال في المجتمعات الحديثة المنضوية تحت غطاء الدولة و كل المؤسسات المرتبطة بها ، بل الإشتغال الفعلي للمجتمع . و هو أيضاً البؤرة التي ينبثق منها عقل المجتمع لذاته . إن المكان الذي يكون المجتمع ، ابتداءً منه ، قادراً على أن يعقل ذاته و أن يفعل فيها و أن يتزود بالمعنى - يقع خرج المجتمع ؛ وبكلام آخر ينبغي أن يفهم بالانقسام الذي يتقوم به المجتمع فرز أول لوجهة نظر سلطوية ، و التعيين الديني القاضي بأن يرجع المجتمع إلى آخر ، سواء ، يتدخل بالضبط لتحديد الانسلاخ الفعلي لنصاب سلطوي مميز لكي يفرغه من كل معنى . إن المقال الديني يؤكد ، على العكس من ذلك ، بأنه محل لسلطة يستمد منها البشر مصدر و علة وجود أفعالهم ، و بأنه مكان للقوى اللامرئية التي تفضي إلى المرئي.

لكنه يجعل هذا المحل في موقع ما نسبة إلى البشر ، بحيث لا يعود بإمكان أي واحد منهم التفكير

باحتماله بصفة مشروعة . فالسلطة موجودة و لكنها ليست للبشر[.....]

و على هذا النحو لا انفصال سياسياً ممكناً داخل المجتمع ، و لا إنسان قادراً على أن يجعل من نفسه الغير ، بالنسبة لبقية البشر ، الغير الذي يأمرهم بسبب الانفصال الذي أقيم بينهم و بين الآخرين - آخري العالم اللامرئي الذين يدينون لهم بالكلية بالطريقة التي يعيشون بها - فالبشر يصبحون متحدين و متساوين بحكم ارتهانهم المشترك . "هذا ما علمنا إياه الأولون" ² وينطبق هذا تماماً على الديانة الوثنية للعرب قبل الإسلام ، لقد لقد رهن هؤلاء كل وجودهم للأسلاف المؤسسين وهذا ما أخرج نشوء الدولة لديهم و بقيت القبيلة تعيش المساواة السياسية لا ملك و مملوك وفي مقابل ذلك فإنه يجب إدراك مبدأ أساسي و هو أن لا أحد من بينهم يمكنه القول : أنا أعلمكم بأنه ينبغي عليكم اليوم أن تفعلوا هكذا" ³ وهذا ما يفسر العداء الذي قابلت به قريش الدعوة المحمدية .

¹ (نفس المرجع ، ص 170

² نفس المرجع ، ص 172 .

³ نفس المرجع ، نفس الصفحة .

ولم يبق الأمر على حاله في بعض المجتمعات البدائية، فرغم كل الإحتياطات التي اتخذتها هذه الأخيرة لإبعاد الانقسام الملازم للمجتمع إلى خارجه، إلا أنه في لحظة تاريخية معينة حدث صدع في جدار هذه المقاومة، فتحول الدين إلى أداة لتبرير الانقسام بين البشر داخل المجتمع بين أمر و تابع؛ فمن جهة هناك الذي ، أو الذين يشاركون في الماهية المغايرة المتمثلة بقوى الغيب ، ومن جهة ثانية هناك الجمهور العادي المؤلف من الذين ينبغي عليهم الخضوع إزاء الحقيقة العلوية المتجسدة بطريقة ما ، في قلب المجتمع . عندها ولد رجل السلطة : كائن من الداخل ، ولكن مخترق بالتمايز الأسمى للخارج ، وملقى بحكم طبيعته نفسها على مسافة لا متناهية من الإنسان العادي " ¹ إنها لحظة القطيعة مع المجتمع القطيعة مع رغد المساواة و السيادة المطلقة للبشر على ذواتهم و لا محاسب إلا درجة الانصياع لإرادة الجماعة أو عدمه ، لقد انحصر الانقسام داخل الجماعة فظهر الحاكم والمحكوم والأمر و المطاع " إنها لحظة مغلقة بالأغاز ، لحظة انفصال الدولة ، ونعني بها صيرورة البشر مغايرين لبعضهم البعض ، و ذلك حسب كونهم يأمرون أو يطيعون .

إننا لانزال نجهل الأسباب التي أدت بصورة ملموسة إلى حدوث هذا الانعطاف الحاسم . ولكن لو أخذنا بعين الاعتبار البعد الديني ، لتبيننا بعض الشروط ، فولادة الدولة تتناسب برأينا مع الانقلاب الحاصل في استخدام البعد الخارجي للأساس الاجتماعي حيث تحول الانقطاع بين الأحياء والقوى المؤسسة و المشرعة التي تنظم وجودهم من أداة للمساواة إلى وسيلة إخضاع . ففي المجتمعات ما قبل الدولة كان بإمكان الجميع أن يتذرعوا بحكمة الأولين ، ومشاريع الأبطال الخرافيين ، و مشيئة الآلهة التي تقضي بأن تكون الأشياء كما نعرفها و أن تستمر كما هي عليه فلا أحد من البشر هو من قبل الأولين ، أو الأبطال ، أو الآلهة لكي يملئ على الآخرين القانون المقدس ، و يمثل شخصيا الأسباب القصوى للكون ، ويفرض الخضوع للغايات الأخيرة . أما مجيء الدولة فإنه يعني أن يجيء من بين البشر ممثل للامرئي و لسادة المعنى . صحيح أن دين المعنى بقي دائماً للآلهة ، ولكنه أصبح يتم بواسطة ، وبشخص أناس آخرين . إن وسيلة الاختلاف التي كانت مخصصة في البدء لحماية المجتمع ضد الدولة انقلبت مع مجيء الدولة ضد المجتمع " ² . " ويقف هنا غوشيه، على مشكل من الأهمية حيث يصفه باللغز وهي الظروف التي أحاطت بظهور الدولة ويبدو أنه من الصعب إيعاز ظهورها إلى اختيار البشر أو عدمه ، لأنه من الصعب الزعم أن خيار الجماعة البدائية

¹ نفس المرجع ، ص 173

² نفس المرجع ، ص 173 - 174

الصغيرة ، التي كانت ترفض الدولة ، تبدل هذا الخيار بقبول الدولة والانقسا م داخلها في الأخير، لأن الجماعة الصغيرة لا تبني الدولة و هذه الأخيرة لم تظهر إلا ضمن المجموعات البشرية الأكثر توسعا على المستوى الديموغرافي وتطورا على مستوى تقيّياتها و اقتصاده ا كما علمنا إياه تاريخ البشرية ؛ كل هذه العوامل يصبح أمامها و عي الخيار مستحيلا. فهي التي تحدد ممارسات البشر .

فظهرت الدولة بالنسبة لغوشيه لا يدخل الانقسام إلى المجتمع ، فالإنقسام كان موجوداً قبل هذا الحدث ، ولكنه رمي به خارج المجتمع، مجتمع منقسم مع خارجية تزوّده بمعنى وجوده ويصبح بالتالي مدين لها بمعناه ؛ بالقيم و أسس وضوابط السلوك الاجتماعي التي يتساوى في ظلها البشر، و بها تتجلى الواقعة الدينية وبهذا الشكل نستطيع القول بأن الدين شكّل تاريخياً شرط إمكان الدولة" ¹ ، فبدون وجود الدين في مرحلة سابقة ، لا يمكن أن توجد الدولة ، لقد مثلت القطيعة مع المساواة السياسية التي كانت تعبيراً عن الدين ولكنها احتفظت بهذا الأخير وألبسته ثوباً آخر "نحن مدينون ، بمعنى اجتماعنا ، إلى الغير و في الواقع إذا أردنا أن نتحدّث بشكل صحيح يجب أن نرقى إلى ما وراء التتابع التاريخي الصارم . فليس الدين بحد ذاته مؤسسة خرجت من العدم ثم انتقلت بمادتها إلى مؤسسة الدولة . بل ينبثق ، كما ألمحنا ، عن بنية اجتماعية أكثر بدائية أيضا ويشكل في آن التعبير عنها وتحييدها . و إذا كان الفكر الديني قد وجد فلأنه لا وجود في النهاية لمجتمع قادر على أن يستقر من دون أن يبعد إلى خارجه الموضوع الذي -بدءا- منه يتصور ذاته قابلا لأن يضبط كما يتصور معقوليته و مشروعيته ، و بالتالي فمن الأصح القول أن أساس الدولة هو نفسه أساس الدين" ² من المستحيل إذا ، أن يقوم المجتمع دون تنظيم سياسي إن كان تحت سلطة الدين أو الدولة ، ففي المجتمعات ما قبل الدولة كان الدين هو محور التنظيم السياسي ولكن كهيئة غائبة حاضرة يستمد منها البشر معنى و وجودهم تحول دون انقسام البشر فيما بينهم ، مساواة و لكن في ظل انقسام المجتمع مع خارجيته تحت رحمة سادة العالم اللأمري . و المفارقة في هذا الواقع أنه في مرحلة من تطور المجتمع البشري ، هؤلاء السادة في لحظة من اللحظات قاموا بتوكيل هذه السلطة الصانعة للمساواة إلى أناس يتكلمون باسمهم لتدخل في الأخير اللامساواة إلى عالم البشر. ولتنشأ الدولة في الأخير كتعبير عن هذا الانقسام .

¹ نفس المرجع ، ص 174

² نفس المرجع ، ص 175

وحتى نتفادى اللبس بشأن مقولة الانقسام في المجتمع البدائي هذه ، تجدر الإشارة هنا أن هذا الانقسام غير مرئي ملموس بين أعضاء الجماعة ، فهذا الانقسام يعني غياب قطب غير مميز للسلطة "فإذا كانت واحدة و غير منقسمة فهي ليست كذلك تلقائياً ، و لكنها تنتج نفسها واحدة و لا تبقى على ذلك إلا لقاء اشتغالها على نفسها ؛ فهي لا تتوصل إلى الوحدة السياسية إلا بفضل تدشين انقسام صارم بين المجتمع و بين الأسباب التي تمنحه وجوده ، و لا تصير غير منقسمة إلا عندما تحيّد في رحمها الخاص انشاقاً أصلياً يخترق الجنس البشري بحيث يقبض على المعنى دائماً تحت تأثير الارتهان . والقول بأن المعنى يأتي من الغير هو أولية أساسية لمبدأ الخارجية الذي يتجسّد بصورة مثلى في الخضوع لهيئة سلطوية " ¹ فالانقسام يراد به انقسام بين المجتمع و أسباب وجوده و التي يمتلكها سادة المعنى الذين ندين لهم بوجودنا و المعنى هنا أننا كلنا متساوون أمام سلطة غائبة حاضرة لا يجرؤ أحد على امتلاكها ، إلا إذا كتب له الموت ليلتحق بالأرواح التي تملكها . حتى اللحظات التاريخية التي ثورت المجتمع و دفعت به بقوة إلى الأمام كالكشف الزراعة مثلاً ، والتي كانت نموذج تدخل الإنسان في الفعل التاريخي يُحتجب تحت تأثير دين المعنى ، عن وعي البشر ليصبح صنّعة الأبطال المؤسسين . إنه استيلاء البشر لفعلهم في التاريخ وهو الثمن الواجب دفعه لشراء المساواة ، و دفع خطر نشوء الدولة . ولكن يتساءل سائل كيف يخاف البدائي من شيء يجهل وجوده ؟ و الأصح أن نقول أنه يرفض الخروج من زمن لا يتحرك بل يراوح مكانه في زمن البدء زمن يعمل فيه البشر أقل ويرتاحون و يمرحون أكثر وهذا فعلاً ما أدخلته الزراعة فبالإضافة إلى إمتاعهم برفاه أكثر ، خففت عنهم وتيرة الإنتاج ، وبالتالي وفرت لهم وقتاً أكثر للخلود إلى الراحة . فتراكم الثروة ، وهذا ما نفهمه من كلام غوشييه ، يعتبر مسألة ثانوية بالنسبة للبدائي إن لم يكن من جملة المخاوف من أن يفسد انسجام المجتمع ، ويسرّع في تغييره إلى المجهول ، وأن يكون هذا التراكم مقدمة إلى لا مساواة اقتصادية ، و لاحقاً لا مساواة سياسية فهذه المسألة لا يعيرها أي اهتمام و بالنسبة له ف" إن الأصل هو سياسي ، فهو بمثابة شاشة بين المجتمع وذاته ، تحذره من عقله ذاته بوصفه صنّعة أعضائه ، إنه بلا شك اختيار مسبق للإغتراب ، و لكنه يدل على تقدير صحيح للثمن الذي يجب أن تدفعه الحقيقة لقاء ذلك . فإذا كان يجب الاعتراف بحق المجتمع في التغيير ، فإن ثمن ذلك هو انقسام البشر : هنا تكمن الفلسفة القوية في اختيار

¹ (نفس المرجع ، ص 177)

الوهم . إن سلطة المجتمع على نفسه لا تتم من سلطة أحدهم على المجتمع . و في هذه الشروط يصبح من الأجدى تفضيل ديكتاتورية الأصل على خضوع إنسان لآخر " 1 .

لكن يبقى أن نوضح القنوات التي يتواصل بها البشر مع أرواح العالم اللامرئي أو بمعنى آخر ، الطريقة التي يتم فصل بها هذا الأخير مع العالم المرئي ، بين الحاضر الاجتماعي للمجتمعات البدائية و زمن البدء ؛ إن منطق الدين البدائي يريد أن يكون هذا اللامرئي - بكل طبيعته المفارقة للعالم الواقعي المعيش - قريباً من عالمه و خارجاً عنه في نفس الوقت لا مكان محدداً للأرواح التي تسكنه ، بل هي تغمر جميع الحياة البشرية . إن منطق الدين البدائي يشتغل حسب مبدأ سياسي أساسي و محدد : هو أن قوى العالم اللامرئي مبعثرة و غير محددة المكان بطريقة يستحيل فيها تجميع المعنى في مكان واحد ففي إطار المجتمعات البدائية وللهدف الذي تسعى إليه والمتمثل بعدم الانقسام ، ينبغي أن يكون ممتعاً على البشر أن يتماهوا مع وجهة نظر الآخر ، بحيث يبطل سلفاً كل ادعاء بالتفكير أو التحدث من مكان المطلق الإلهي ضمن الحيز الإنساني . بعبارة أخرى ، يجب أن يستبعد من بنية الحقل الديني كل منظور لتجميع - و لو محتمل و ضعيف - للقدر المقدسة مركز ذاتي ووحيد . فلا وجود قط لمكان يقبض منه على مجمل الأسباب و القوى التي تحدّد و تحرك الكون كما هو عليه .² إن هذا التبعض ينزع عن اللامرئي صفة الذاتية ويفترض أن تتصهر هذه الذاتيات في ذات واحدة ، وهذا مستبعد لأنه يفترض أيضاً وحدة للقرار، فهي لا تصدر عن نفس الحقيقة ، بل تمثل حقائق متميزة يستبعد انصهارها بصورة قبلية . إنه مبدأ الفصل و التعدّد الذي يشكل حقاً قاعدة الفكر الوحشي " 3 وهذه قاعدة التفسير الخرافي للكون في الفكر الوحشي: فالمقال الديني لا بداية له و لانهاية، لا نقطة بداية ولا نقطة نهاية له أيضاً ، فلا جمع للمقالات ، ولا وجود لتقدم من تفسير جزئي نحو تفسير شامل بل تفسير يتساوى مع نفسه دائماً في كل نقاطه⁴

فلكل روح دورها في العالم اللامرئي فهذه روح للقدر و تلك للعاصفة و الأخرى لمختلف الأنشطة البشرية و تلك للعائلة إلخ... و لا يمكن أن تجتمع هذه القوى، و بالتالي معنى العالم في بؤرة واحدة ؛ لأن

¹ (نفس المرجع ، ص 192

² (نفس المرجع ، نفس الصفحة .

³ (نفس المرجع ، ص 193

⁴ (نفس المرجع ، نفس الصفحة .

العلة المحركة للذكاء الخرافي هي الإطار القوي لأفق جمع المعرفة داخل ذاتية قصوى " ¹ وهذا ما يفسّر استعانة الإنسان البدائي بالممارسات السحرية التي هي وسيلته الوحيدة للاتصال بالعالم اللامرئي . فوجود السحر متعلق من جهة ، بالذاتية المفترضة لحقائق العالم اللامرئي و من جهة أخرى باستحالة إمكانية تجميع قوى اللا مرئي تحت قبضة يد واحدة ، أو أن تصدر عن إرادة وحيدة و سامية لها كامل الحرية فيما تعينه . فظاهرة السحر تستمد وجودها من كون العالم اللامرئي مجزأ و مقطع له انتظامه الداخلي إن تعبئة القوى السحرية تفترض ضمناً استحالة وجود كائن روحي مطلق يجمع في يده وحدة الكون . وهذا منطق الفكر البدائي الذي، انطلاقاً من بنيته الخاصة لتفسير علل ومعقولية الكون و المجتمع، يرفض أن تكون هذه المعقولية قبلة للانصهار في ذات عارفة (رفض فكرة التوحيد الإلهي) . ويعكس هذا الخلل في المنظومة الدينية البدائية المتمثل في غياب مرجع وحيد يمثل الوحدة الجوهرية للعالم ، غياب السيطرة الفعلية على الحياة الاجتماعية "إذ ليس فقط لا وجود لمنظور أخير كلي و شامل ، بل أن هذا المنظور استبعد بصورة فعالة ، وإن نفس المقولات التي يستخدمها الفكر ، تميل في انتشارها إلى الحؤول دون ظهوره . فالتنظيم السياسي لا يتجلى في عمليات الفكر بل يتأسس من خلال المشروع الذي ينضوي تحته نظام الفكر . لأن هذا النظام هو نتيجة لهذا التوتر اللاذاتي الذي يتحكم في إعطاء الكون معناه : الاستحالة ، بالنسبة لأي كان من البشر ، في أن يتماهى كذات - واحدة مع وجهة نظر ذات- أخرى ، تركز في ذاتها سلطاناً على مستوى الأشياء بأسرها " ² إنه الرفض المنظم الذي يحول دون الإدعاء لأي كان من البشر ، أن يدخل إلى بؤرة وحيدة مهيمنة على المعنى و يتكلم باسمها (رفض النبوة و تبعاتها السياسية : سيطرة البشر على البشر) .

يتمثل نظام الأسباب و العلل كما يقدمه لنا الدين البدائي وكأنه منفصل تمام الانفصال و متميز كل التميز عن العالم الانساني ليس لأنه أبعد عنهم بل بالعكس فإنه يقع في مقربة عنه يغمر كل الحياة البشرية فرغم وجود تقنيات السحر والكهانة والتي يستميل بها البشر عالم الأرواح إلا أنه يستحيل التوقف على معنى شامل موحد في بؤرة واحدة رغم قدرة البشر ، عن طريق هذه التقنيات ، التجول في هذا العالم و لكن هذا لا يعني هذا ، الحلول محل المعقول . عبدة الطبيعة يعرفون تمام المعرفة أنهم يستطيعون يتوجهون وسط كائنات

¹ نفس المرجع ، نفس الصفحة .

² نفس المرجع ، ص195

اللامرئي ، و لكن هذا لا يمنحهم تأثيراً على أسباب هذا العالم ، بحيث يصبح بإمكانهم إدعاء التشريع و إصدار التعليمات باسمهم ¹ . فوجود وسائل الاتصال بالعالم الآخر لا يخول لنا على الإطلاق الإدعاء بأننا نمتلك مفاتيح الحقيقة العالم الآخر لنجعل أنفسنا بجانب القوى الخارقة و نتكلم انطلاقاً من ذات المكان ، و من موقع التعالي على الآخرين (البشر) . فمن المستحي ل الانتقال بالفكر الذي نقبض من خلاله على الأسباب التي جعلت الأشياء كما هي عليه، على غرار الأولين و الآلهة . فلا التقاء يتصور بين المنظور الإنساني و المنظور الإلهي . لقد نظمت جملة الاعتقادات الدينية بطريقة تمنع اللامساواة على صعيد المعرفة . كل البشر يجدون أنفسهم على نفس الخط ، إزاء بؤرة معقولية أشياء العالم ، ملتحمين بفعلة انفصالهم المتساوي عما يحكم وجودهم . إن القاعدة الداخلية للعولمي في المجتمعات البدائية، إنما تعني ألا يكون باستطاعته التجمع في مكان وحيد، و بالتالي أن يكون في كل مكان و أن يكون هو هو بالنسبة للجميع ، أي لا يمكن الإمساك به" ² . إن هذا الارتهان الديني هو واسطة للسلطة أي الانفصال الذي يعقل بواسطته المجتمع ذاته بانفصاله عن اللامرئي وهي تتمتع بالوعي و الإرادة وقوة العقل الشرط الواجب توفره لتتطابق مع حقيقة السلطة . ونحن نعقل أنفسنا لأن هذه الكائنات تعقلنا لها القدرة و العلم المطلقين فهي تمثل الغير بالنسبة للبشر وتوجد من أجل هؤلاء أيضاً ، وينبغي أن تمتلك الصفات التي تسمح بالتبادل من مستوى إلى آخر "ثمة واحد من أمرين : إما أن يكون الذين سيفكرون لأجلنا بشراً آخرين ، وإما أن يكونوا من غير البشر . ولكن ينبغي في كل الأحوال أن يكون الإنسان هو القطب الذي يرجع إليه . ولا مجال لأن ندهش للشبه، الذي تبديه مخلوقات مقاله الديني ، معه ؛ فهو إذ يبتريها و ينفصل عنها ، فلكي يلتقي بها ؛ و ما يراد من خلالها هو علاقته مع نفسه ، و انفصاله عن آخر غيره ، يسمح له بتصوره هوية الاجتماع" ³ . وفي الأخير يأتي غوشيه إلى طرح فكرة ظهور الدولة وإن كان قد أشار إلى ذلك ضمناً من خلال تحليله للظاهرة الدينية في المجتمعات البدائية و التي كما أشرنا على لسانه، المصدر الذي يعقله ،في هذا المكان بالذات تولد الكائنات التي تعمر العالم الآخر، تنتظم بطريقة تحول دون إدخال الانفصال بين البشر إلى حاكم و محكوم وبكلام آخر، منع ظهور الدولة .

¹ نفس المرجع، نفس الصفحة

² نفس المرجع ص 195-196

³ نفس المرجع ، ص 196-197.

و لكن رغم كل ذلك ظهرت الدولة ليس في كل المجتمعات ، ولكن منها من بقيت على بدائيتها حتى عصوراً لاحقة من تاريخ البشرية مثل جزيرة العرب و منها من عرفت حتى عصر التحرر من الاستعمار ومنها أيضاً ما لم تلمسها يد الحضارة و ما زالت باقية على بدائيتها إلى يومنا هذا تعيش بدون دولة .

فكيف ظهرت الدولة في المجتمعات الدولانية التي نعرفها اليوم ؟ بعدما عرضنا للأفكار الرئيسية لغوشيه في رفض المجتمعات البدائية للانقسام داخلها بين أمر و مأمور وحاكم و محكوم و بعبارة أخرى الحيلولة دون توفير شروط ظهور الدولة ، و على هذا الأساس لا يمكن تصوّر ميلاد الدولة دون انقلاب جذري في المقال الديني¹ ، و لا يعني هذا بأي حال من الأحوال أن الدولة ظهرت نتيجة تغيرات حصلت في البنية الدينية ، بمعنى أنه إذا كانت تتحكم في ميلاد الدولة عوامل أخرى - موضوعية أو غير موضوعية و هذا ما لا توضحه أطروحة غوشيه - فإن شرط ميلاد الدولة هو أن يقع قلب جذري في الخطاب الديني . فحقيقة العالم (الكون و المجتمع) تجمعت في ذات واحدة ، بعد أن كانت مبعثرة في ذاتيات متعددة يستحيل بعضها على حساب الأخرى ، بل هي ذاتيات تتوزع بالتساوي المعنى - المرجع للكون و المجتمع بحيث يستحيل ، أمام هذا التبعثر ، القبض على المعنى الشامل للكون والإدعاء الحيابة عليه و تبرير الانقسام بين البشر و التعالي عليهم بإصدار أوامر بدعوى أنها تصدر من السماء . ولكن توفر عوامل بروز الدولة سوف يجمع المعنى في بؤرة واحدة حيث تحوّل للبشر الوقوف عليها ، و التكلم باسمها "وإذا كانت الدول الأولى تملك جذورها في الدين ، فان المنطق الداخلي لتعاطم سلطان الدولة ، يقضي بتقويض رجوع المجتمع إلى آخر ، غيره . وطالما كانت الدولة تقدم نفسها ، كمثل و وكيل للقدرة الإلهية كانت تنحصر سلطتها في إظهار الاحتمال الأساسي الذي تحمله و تقوم به ؛ و بالفعل ، فالمصير الذي ينجم طبيعياً عن علة وجودها الدائمة ، هو أن تلتحق نفسها بموقع خارج ، ابتداءً منه يفهم و يبرر و يحدد التنظيم الاجتماعي على كل وجه .

ويمكننا القول باستعادتنا قولاً مشهوراً : حيث كان الله ، كان على الدولة أن تحدث " ² . إذاً التوحيد هو الشرط الأساس للإمكان قيام الدولة ، والمبرر لقيامها أيضاً . فالتوحيد استطاع في لحظة من تطور الفكر الديني أن يجمع في بؤرة واحدة ، أسباب و عليّة وجود الكون و الاجتماع البشري من حيث أن الكائن الواحد العلي ، أصبح مصدر التشريع يفوضه إلى من يختار من عباده . وهكذا بدأت الدولة في سومر و

¹ نفس المرجع ، ص 197

² نفس المرجع ص 198

بابل و مصر وهكذا أيضا سنّ الرب يهوه ألواح الشريعة التي مكنت لداوود بناء أول مملكة لبني إسرائيل . إن النموذج النظري الذي أسس له غوشيه ، يمثل المنهج الأكثر ملائمة في دراسة الظاهرة الدينية في المجتمع العربي الوثني لما قبل الإسلام والبنية الاجتماعية و السياسية المصاحبة لها كما أنه جدير بتتوير الباحث في التراث للحقبة الانتقالية المعقدة التي صاحبت ظهور الإسلام ، و القلب الجذري الذي أدخله هذا الأخير على المخيال الإجتماعي-سياسي العربي الإسلامي .

مفهوم السياسي:

من شروط البحث العلمي الجاد هي تحديد المفاهيم للقبض على الواقع ورسم حدود الظاهرة موضوع البحث. ولعل مفهوم السياسي يبقى المفهوم الأكثر غموضا في ميدان العلوم الاجتماعية وخاصة منها علم الاجتماع و الأنثروبولوجيا .وطرح هذا المفهوم منذ القدم في عهد أرسطو الذي حدد مفهوم الإنسان كونه حيوانا سياسيا، و إن انتهى هذا التعريف إلى حقل الفلسفة، فإنه يتم عن حدس عميق و تفكير معمق في طبيعة الإنسان كونه فردا مندمجا في المجتمع .وتجدر بنا الإشارة هنا إلى التمييز بين السياسة و السياسي. فالمفهوم الأول و المعبر عنه بصيغة المؤنث سواء في اللغة العادية أو اللغة العالمية، ونستطيع ذكر أهم معانيه في النقاط التالية:

السياسة كفضاء رمزي للتنافس بين المترشحين لتمثيل الشعب (الدخول في السياسة)

السياسة نشاط متخصص (العمل في السياسة)

السياسة كخط سلوكي ligne de conduite بمعنى سلسلة في اتخاذ مواقف ولحظات متجانسة

لأفعال وسلوكات السياسة الحكومية .

سياسة عمومية مشتقة من المعنى السابق والتي تعني ذلك النشاط المقصود المطبق على موضوع

معين (السياسة الصحية، والسكن) هذه هي معاني تظهر السياسة كممارسة اجتماعية في المجتمعات

الحديثة و المعاصرة كما بيّنها فيليب برود (Philippe Braud) ، أما في صيغة المذكر (السياسي) Le

politique فإنه يقترح تعريفا له من خلال فكر ماكس فيبير: " السياسيّ يحيل إلى ذلك الحقل الاجتماعي

الذي تسيطر عليه صراعات المصالح والتي تنظّمها سلطة محتكرة للقهر الشرعي." ¹ هذا التعريف له

⁽¹⁾ Philippe Braud , Sociologie politique , Casbah éditions , Alger , 2004 ,P 16.

خاصية التعميم لمفهوم السياسي، ولكن يبدو أن صلاحيته الإجرائية مقصورة على المجتمعات الحديثة المتميزة بالانقسام بين الجماعات على أساس مصالحها سواء أكانت هذه المصالح ذات طابع اقتصادي، اجتماعي

أو ثقافي إثني مرتبط بهويات هذه الجماعات داخل مجموعة سياسية تؤطرها الدولة. و ماذا نقول عن المجتمعات المساواتية كما هو الحال في الجماعات القبلية البدائية التي تنتفي فيها صراعات المصالح وقطب يحتكر القهر الشرعي وإن كان هذا القطب موجودا فإن مهامه لا تأخذ بالضرورة طابعا قهريا. ولكن القطب السلطوي موجود بالضرورة وهذا ما توصل إليه علماء الأنثروبولوجيا في دراستهم للقبائل البدائية بيد أنه " ليس من الاعتباطي أن وجود حياة اجتماعية يستحيل دون الاستجابة لمتطلبات ثلاث لا يمكن اختزالها . أولها إنتاج وتوزيع الخيرات والتي بفضلها يتم سد حاجات الأفراد. و تقسيم العمل على هذا الصعيد الاقتصادي ، يعتبر اسمنتا لأشكال التضامن الجماعي . ثانيا وضع وسائل للتواصل التي تسمح بالتفاهم المتبادل . ونعني بهذا سواد اللغات والعقائد والرموز المشتركة والتي يج د فيها الأفراد الشعور بالانتماء الجماعي . (In groups) بمقابل أشكال الموالات الأخرى (Out groups). إلى جانب هذين النوعين من الالتزام التي سماها ليفي سترأوش " تبادل الخيرات " و " تبادل الإشارات " يوجد نوع آخر و الذي لا يقل أهمية عن الأخرين بالنسبة لوجود الجماعة إنه التحكم في مشكل القهر هذه هي أشكال تمظهر السياسي . و الحقيقة أن بهذه الطريقة يعانق قطاعا واسعا من اشتغال المجتمع لان الممارسات الاجتماعية الثلاثة أو لنقل ظاهرة " السياسي " في المجتمع هي التي تضمن لهذا الأخير تماسكه واستمراره أيضا و الملفت في هذا العرض أنه ذو طابع تعميمي وخاصة لما يتعلق الأمر بمسألة التحكم في مشكل القهر وهنا فان كل المجتمعات تجد لها طريقا لحل هذا المشكل. فالمجتمعات الحديثة وجدت لها مسلكا لحل هذا المشكل عن طريق خلق جهاز الدولة الوحيد الذي يحتكر ما يسمى بالعنف الشرعي حسب تعبير فيبر. و إذا كانت هذه المسألة حيوية بالنسبة لكل حياة اجتماعية فما هو الشكل الذي تتخذه في غياب الدولة مسألة احتكار القهر لضمان حياة الجماعة في النظام القبلي مثلا. و هنا يكمن لبّ المسألة بالنسبة لموضوع بحثنا . ولما نتكلم عن احتكار القهر، فإننا نفكر في صلب السلطة في المجتمع و ما دام موضوعنا ينصب حول مجتمع عربي ما قبل وما بعدي الإسلام، فان التفكير في السلطة يصبح موضوعا إشكاليا.

وعلى افتراض أن المجتمع العربي الماقبل إسلامي، أو ما اصطلاح عليه خطأ بالمجتمع الجاهلي هو مجتمع قبليّ يشبه في ملامحه العامّة المجتمعات البدائية التي درسها علماء الأنثروبولوجيا إمّا عن طريق الوثائق الوصفية التي قام به الرحالة، وإما عن طريق البحث الميداني عبر معايشة هذه القبائل البدائية. ومن هؤلاء الباحثين الذين اهتموا بتنظيم هذه الجماعات السياسية ومسألة الزعامة الباحث الفرنسي بيار كلاستز (Pierre Clastres) في كتابه *Société contre l'état* والذي ترجمه إلى العربية محمد حسين دكروب تحت عنوان "مجتمع اللادولة" يبدأ فيه بنقد النظرة المركزية الغربية تجاه المجتمعات البدائية التي تبلورت من خلال الواقع الاجتماعي والتاريخي للغرب المسيطر. فبالنسبة لهذه النظرة، والتي ترى في ماركس و أنجلز و ماكس فيبر أكبر ممثليها، فإن في أن السلطة لا تكتمل إلا ضمن علاقة اجتماعية مميزة: " القيادة الخضوع " ¹ بحيث أن المجتمعات التي لا ترى فيها هذه العلاقة بين مجتمعات لا سلطوية " ما سوف يجب إذا " تبيان مدى تقليدية هذه المفهومية التي تعبر بأمانة عن ذهنية البحث الإثنوغرافي؛ الاعتقاد الراسخ بأن السلطة السياسية تتجسد فقط في علاقة يمكن اختزالها في نهاية الأمر إلى علاقة قهر و إلزام. حول هذه النقطة يبدو أن هناك تقاربا كبيرا بين كل من نيتشه و ماكس فيبر (سلطة الدولة بما هي احتكار الاستعمال الشرعي للعنف و الإثنولوجيا المعاصرة، يبقى أنّ الاختلاف في اللغات غير ذي بال حقيقة وجود السلطة تكمن أساسا في العنف الملازم لها، ولا يمكن بالتالي تصورهما بدون مرتكزها الفعلي للعنف. إن الإثنولوجيا، والحال كذلك ليست مذنبة حينما قبلت دون نقاش ما يفكر به الغرب على الدوام. لكن يجب عليها في المقابل إثباته في حقلها الخاص – المجتمعات البدائية إذا ما كنا حقا لا نستطيع التحدث عن السلطة في حال انعدام القسر و العنف. " ² برنامج يقترحه بيار كلاستز لإعادة النظر في الظاهرة السياسية في المجتمعات خارج النظام الحضاري الغربي و مساءلة الواقع الجديد الذي اكتشفه الإثنولوجيون في المجتمعات المسماة بدائية ويقول: " ماذا يقدم لنا الهنود الأمريكيون في هذا المضمار؟ من المعلوم أنه باستثناء حضارات المكسيك العليا أمريكا الوسطى وبلاد الأند فإن كل مجتمعات القبائل الهندية هي بالتأكيد مجتمعات بدائية. إنها تجهل الكتابة " وتستمر في البقاء من وجهة النظر الاقتصادية، من ناحية أخرى فإنها على إجماعها موجهة بواسطة زعماء وقادة لا يمتلك أي منهم أي " سلطة " (وهذه

¹ (بيار كلاستز ، مجتمع اللادولة ، ترجمة: محمد حسين دكروب ، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع ، الطبعة الأولى ، 1981، ص11.

(2) نفس المرجع نفس الصفحة.

سمة تستحق الاهتمام الفائق) إذن إننا في مواجهة مجموعة كبيرة من المجتمعات البشرية حيث أن الحائزين فيها على ما يسمى في مكان آخر بالسلطة ، هم في الواقع دون أي سلطة . أما " السياسي " هنا فهو يتحدد كحقل مستقل عن أي عنف أو قهر، عن أي تبعية تراتبية، بكلمة مختصرة فهذا " السياسي " لا يتمظهر عبر أية علاقة قيادة - خضوع ¹ فبعكس المجتمعات الغربية المنقسمة عبر تراتبية ذات طابع اقتصادي و ثقافي و من ثم اجتماعي، فان منطق التغالب الاجتماعي هو السائد و بالتالي فان علاقة قيادة - خضوع لازمة و ضرورية . و أما في المجتمعات البدائية ذات الطابع القبلي فان هذه التراتبية منعدمة. يقترح كلاستر على الأنثروبولوجيا حتى تصبح فعلا أداة للتفكير السياسي لدى المجتمعات البدائية " هو التراجع بزهد و تواضع عن الرؤية الخارجية للعالم البدائي، هذه الرؤية التي تحدد في التحليل الأخير طبيعة ذلك الخطاب الذي يدعي العلمية عن هذا العالم ". ³ فمشكل وجود السلطة و السياسي أو عدم وجودهما في العالم البدائي متعلق بمسألة رواية تستند إلى خلفية معرفية معيارية تقيس وقائع المجتمعات المغايرة للغرب على مقياس ما هو موجود بالغرب ، بينما يتوجب على العقل العارف الموضوعي ملاحظة هذه المجتمعات دون رؤية مسبقة بل رؤيتها كما هي و كما يتمظهر له واقعها . و يخلص كلاستر بناء على ما سبق أن الشعوب التي لا تعرف الكتابة ليست إذا اقل نضوجا من الشعوب التي نعرفها، و تاريخها ليس أقل عمقا من تاريخنا، بل هو أقل عنصرية تاريخنا وليس هناك ما يفرض علينا تقييمها على إنها عاجزة عن التفكير بتجربتها الخاصة وابتداع الحلول المناسبة للمشاكل التي تواجهها، هكذا فإننا لن نستطيع الاكتفاء بإعلان أن المجتمعات التي لا ترى فيها علاقة القيادة الخضوع (أي المجتمعات التي ينعدم فيها وجود السلطة السياسية) هي مجتمعات تثبتت فيها الحياة الاجتماعية بما هي مشروع جماعيّ بواسطة الرقابة الاجتماعية المباشرة التي غالبا ما تتعت باللاسياسية . ماذا يعني هذا الاستنتاج بالضبط ؟ ما هو القياس السياسي المرجعي الذي يسمح بالمقابل بالكلام عن اللاسياسي ؟ و يجيب بيار كلاستر: المجتمعات اللاسياسية لا وجود لها وإلا فإنها تقع على هامش الثقافة و الإنسانية عموما وإذا كانت على هامش الإنسانية أي حيوانية وفي هذه الحالة فان العلاقات الطبيعية هي السائدة و المتينة على أساس السيطرة - خضوع ² و ما دامت المجتمعات البدائية مجتمعات إنسانية قائمة و منظمة لا تسود فيها علاقة القيادة -

¹ (المرجع السابق، ص 21

(2) - المرجع نفسه، ص 12

خضوع) لا كما هي موجودة في المجتمعات الغربية ، و لا العالم الحيواني فهي إذن تنتمي إلى واقع حضاري مغاير مبني فيه السياسي على أساس غياب هذه العلاقة من جهة ومن جهة فان مراقبة الكل على الكل هي السائدة أو كما قال مايكل لوي إن السلطة في المجتمعات البدائية هي سلطة رسمية للرأي العام سلطة يغيب فيها منطق القسر. و يخلص بيار كلاستر إلى النتائج التالية :

(1) - لا يمكن تقسيم المجتمعات إلى مجموعتين مجتمعات سلطوية وأخرى لا سلطوية. إننا نؤكد و

بكل توافق مع المعطيات الأثنوغرافية أن السلطة السياسية هي شمولية و ملازمة للاجتماعي محددًا بعلاقات الدم أم بالطبقات الاجتماعية، لكن هذه السلطة السياسية تتجسد في شكلين أساسيين : سلطة قسرية، وسلطة غير قسرية

(2) - إن السلطة السياسية القسرية (القائمة على علاقات القيادة- الخضوع) ليست نموذج السلطة

الحقيقية ولكن تشكل حالة خاصة فقط . إنها التجسيد الواقعي للسلطة السياسية في بعض الحضارات ، كالحضارة الغربية لكنها ليست الوحيدة طبعًا . إذن ما من سبب علمي يدعونا إلى تفضيل النموذج السلطوي عن غيره جاعلين منه قياسًا مرجعيًا وحيدًا في تفسير النماذج الأخرى ¹ إذن نموذج السياسي في الغرب ليس هو النموذج الوحيد على صعيد الحضارة البشرية و المقياس هنا طبعًا هو علاقة السلطة التي لا يمكن تصوّر السياسي من دونها، و بالتالي المجتمع برمته، و هنا يتطابق الاجتماعي مع السياسيّ إذن لا يوجد الواحد دون الآخر.

لكن السلطة لا يمكن أن تقوم دون رجل يديرها، و يصبح ممثلًا لها باختيار من أعضاء المجموعة القبلية، و حتى تتسق ممارسته لسلطته خارج علاقة قيادة خضوع ذات الطابع القسري يورد كلاستر مجموعة من السمّات تتوفر في الزعيم ذكرها لوي (Lowie) في كتاب له صدر سنة 1948 .

(1) - إن الزعيم هو " صانع السلم " إنّه الأداة التي تعمل على نشر الاعتدال بين الجماعة و هذا ما يشهد عليه التقسيم المعمول به في أغلب الأحيان للسلطة بين مدنية وعسكرية.

¹ - نفس المرجع ، ص 24

(2) - يجب عليه أن يكون معطاء من خيراته، و لا يمكن أن يسمح لنفسه رفض الطلبات العديدة من قبل " محكوميه " دون أن يؤدي ذلك إلى تخليه عن حكمه، فهو وحده الخطيب المنوه يستطيع احتلال سدة الحكم. لنحاول على لسان كلاستر شرح هذه السمات الثلاث .

الزعيم صانع السلم : تتمثل هذه السمة أو لنقل هذه الوظيفة في لمّ شمل الجماعة بنشر السلم داخل الجماعة وفض النزاعات بين أفرادها "ليس عن طريق استعماله قوة غير معترف بها ولا يمتلكها أصلا ، ولكن الاتكال على نفوذه وسمعته وفضائله ، على نزاهة كلمته . إنه أكثر من أن يكون قاضيا يعاقب " أما السمة الثانية للزعيم الهندي فهي الإفراط في الكرم فعليه أن يكون على استعداد للاستجابة لكل طلبات الجماعة، فكل راكمة من خيرات والتي أهله ليكون زعيما حالما تبدأ في التبدد أمام احتياجات الجماعة وإذا ما أوقف هذا العطاء تدير الجماعة ظهرها له، وتبحث لها عن زعيم ذي ثروة وقادر على أن يستجيب لطلباتها المادية " إن البخل والسلطة لا يتناسبان، ولكي تكون زعيما يجب أن تكون مفرطا في الكرم " ² . وثالث هذه السمات الخطابة ، يقدر أعضاء الجماعة الهنود - أمريكية ، موهبة الخطابة عند زعيمهم فهو ما يفتأ سواء في الفجر من الصباح أو في مغيب الشمس كما هو الحال عند جماعة كل من التوبنومبا و الشيرنتي بيلاجا يحضّ أعضاء جماعته على فضائل العيش وفق التقاليد .

و الموضوع الأساسي الذي يكرسه هذا الخطاب مرتبط بوظيفة هؤلاء الزعماء "كصانعي السلام " وفي الغالب لا تأبه الجماعة لقوله لطابعه التكراري الطقسي مما يعطي طابعا لا قسريا لعلاقة الزعيم بمخاطبيه من أعضاء الجماعة ، و لا يحوز الزعيم على ميزة القسر و الأمر و النهي إلا في زمن الحرب ¹ . ماذا يمكن لنا أن نستنتج نحن من هذه الأفكار التي طرحها كلاستر من خلال ملاحظاته الميدانية و اطلاعه على الوثائق الاثنوغرافية ؟ إن السياسي ملازم للحياة الاجتماعية . لكن هل كل ما هو اجتماعي سياسي ؟ إذا كان كل ما هو سياسي اجتماعي فيمكن أن نحدد على أي مستوى ينوجد السياسي في الحياة الاجتماعية التي هي أوسع بمعنى أنها أشمل والسياسي ما هو إلا جزء من الواقع الاجتماعي وعلى هذا يبقى أن نضع حدودا لهذا السياسي " فكل ما هو سياسي اجتماعي ، لكن كل ما هو اجتماعي ليس سياسيا " ² وينطبق هذا المفهوم

(1) نفس المرجع ، ص33

(2) نفس المرجع ، ص 32

3Gerard Bergeron, « Sur la nature du politique » .IN Travaux et communications de l'academie des sciences (3 morales et politiques, Montreal, vol. .1, 1973, P 8.

أيضا على المجتمعات الحديثة التي تعرف ظاهرة الدولة من أجل تأسيس تفكير سوسولوجي حول السياسة يجب أن نبحث عن السياسي خارج حدود الدولة . فقد بينا سابقا أن هذه الأخيرة ليست شرطا لا حتكار السياسيّ الذي رأيناه ينتشر في ثنايا المجتمع دون أن ينحصر في شخص أو مؤسسة بعينها في المجتمعات البدائية لهنود أمريكا كما وصفها كلاستر. في نفس السياق سنحاول اقتفاء السياسي في المجتمع الحديث المؤطر من طرف الدولة وحصرا المجتمع الغربي لفهم على أي صعيد اجتماعي يشتغل السياسي.

برجورون للوصول إلى استنتاجات أنثربولوجية، وذلك بعد تحليل طروحات جيرار طروحات جيرار Gérard Bergeron الذي يرى أن العلاقات الاجتماعية هي أوسع من أن تكون سياسية حصرا ، لكن لعزل هذه العلاقات السياسية يجب التعرف على نتائجها " فالسياسي يتميز عن الاجتماعي بطبيعة العلاقات الاجتماعية التي تتمخض عنه " ¹ و إلا فإنه يذوب مجموع العلاقات الاجتماعية عموما دون أن يأخذ سمات خاصة ، بيد أن بعض العلاقات الاجتماعية تتوطد بصفة مباشرة أو غير مباشرة نتيجة وضعية إدماج إجبارية *Inclusion obligée* في صنف واحد معين من المجمعات أو التنظيمات الاجتماعية و هذا شأن المجتمعات العتيقة أو البدائية أين يجد الفرد نفسه مدمجا بصفة قسرية يتداخل فيها العنصر القرابي و الديني أو الحرفي يصبح فيها السياسي عنوانا للوجود الاجتماعي المقدس. ² حتى في المجتمعات الحديثة يدخل في الفرد علاقات ذات طابع سياسي، بغض النظر عن انتمائه السياسي أو عدمه حتى وإن لم يكن لديه رأي أو ميول لا سياسيان محددان حتى في عدم مبالاته بأي نشاط سياسي كان، فان وضعه كفرد عضو في مجتمع تحت وطأة حالة من الإدماج الاجتماعي تمثل هذه الحالة في المجتمع الحديث تحت عنوان ما يسمى بالمجتمع السياسي . ليس كإطار محايد بشكل أو بآخر بل كمحور يحدد مجموعة من المعايير تحدد وجهة العلاقات الاجتماعية . هذا المجتمع السياسي هو ما يسمى الدولة في المجتمعات الحديثة ؛لأنه "في شبكة من مجموعة لا متناهية من العلاقات الاجتماعية ، الوحيدة التي نستطيع وصفها بـ " السياسية " هي تلك التي تضع أفرادا ضمن علاقة يعملون فيها بصفتهم تحت قيد الارتباط بوضعية الاندماج الإجباري لنوع محدد من المجتمعات والذي اعتدنا على تسميته الدولة (...). وهذا ما سمح مع بروز المجتمع السياسي منذ بضعة قرون والذي يشتغل وفق وظيفة الإدماج بوجود أدنى إمكانية توصيف سوسولوجي لما يدعى بالسياسي

Ibid, P 9. (1)

Ibid, P11 (2)

ولكن يبقى أن لا نسوي أو نختزل¹ الظاهرة السياسية إلى الظاهرة الدولانية، فالدولة ما هي إلا جزء من السياسي واضح أن السياسي يتحدد في المجتمعات الحديثة التي توّطرها الدولة. فان السياسي يتحدد بهذه الأخيرة فهي التي تحدد وضعية الإدماج ولكن إذا كانت هذه الظاهرة تميز كل المجتمعات من ضمنها التي عرفت تاريخا بغياب الدولة والتي لم تتأسس فيها إلا لاحقا وهذا حال المجتمع العربي قبل- إسلامي أو المجتمعات البدائية الموجودة إلى يومنا . فهي في ظل الدولة تتخذ طابعا قسريا لأن الدولة وحدها هي المخولة لاحتكار القسر الشرعي بمعنى بالإضافة إلى استعمال الأيديولوجيا عبر مؤسسات التنشئة الاجتماعية مدارس وجامعات ووسائل الإعلام الخ فإنها تستعمل العنف أيضا عن طريق الشرطة والجيش وهذا ما لا تملكه المجتمعات الما قبل دولانية، أي التي لم تعرف ظاهرة الدولة إلا في فترات لاحقة (حتى يؤخذ عليها التفكير بالمنطق التطوري ، والمجتمعات البدائية . ففي المجتمعات الدولانية الحديثة طبعا لا يمكن للإنسان إلا أن يولد سياسيا homopoliticus فنحن مدعوون للمشاركة وللانخراط و الانتماء في هذه المجتمعات منذ الولادة حتى الموت . نشارك في مالية الدولة عن طريق دفع الضرائب لا يمكن أن نعيش إلا برقم وصورة أو ما يصطلح عليه إداريا ببطاقة التعريف، لا ندخل البلد ولا نخرج منه إلا عن طريق الرقابة. قد ننتخب أو نقاطع الانتخاب أو نعزف عن الانتخاب لسبب أو لآخر ليس بالضرورة سببا سياسيا أو إننا نحتج عن وضعنا الاجتماعي أو الاقتصادي دون أي انتماء حزبي أو أيديولوجي. فان ممارستنا هذه تأخذ طابعا سياسيا لأنها مرتبطة مباشرة بموقف إزاء وضعية الإدماج الإجمالي التي تفرضها الدولة .

هذه الوظيفة التي تقوم بها الدولة حفاظا على تماسك المجموعة الوطنية عن طريق القسر نلتمسها في السمات التي يجب لدى الزعيم الهندي في المجتمعات البدائية القبلية ، فالعمل من أجل استتباب الأمن و السلم بين أفراد الجماعة القبلية والكرم والعطاء و الخطابة كلها مجتمعة لدى الزعيم وظيفتها الاحتفاظ على تماسك الجماعة ودمج أفرادها وفق قيمها وتقاليدها الموروثة عن الأجداد والعمل على التذكير بهويتها و خاصة عندما تتعلق المسألة بصد عدوان خارجي يهدد وجود هذه الجماعة باختصار هذه السمات التي تعمل على صعيد الممارسة للم شامل الجماعة و تأمين حمايتها هي بالتعبير الخلدوني تكريس لعصبيتها.

Ibidm (¹

لكن تبقى هذه الممارسات سواء بين المجتمع الدولاني أو البدائي الذي لا يعرف الدولة رهينة الشرعية فالدولة تستمر شرعيتها من كونها جهازا مبنيا على مبدأ الانقسام الفعلي بين الجماعات وفق مصالح معينة تحول جماعة ما القيام بوظيفة القسر لإخضاع الجماعات الأخرى وذلك وفق قانون وضعي خضع لإجماع المجتمع. فالدولة بهذه الطريقة تقوم بوظيفة تماسك المجموعة الوطنية بالقسر بشرعية القانون أما وهذا ما لم يتطرق له كلاستر هي منبع الشرعية التي ينشط بها الزعيم للقيام بوظيفته في مجتمع يرفض الانقسام وخضوع الجماعة لجماعة أخرى . يعطي السيد مارسيل غوشيه Marcel Gauchet تفسيراً لهذه الإشكالية، فإذا كان الاجتماع في المجتمع الحديث يستوحي معناه من الدولة ومن القانون في مجتمع منقسم فإن الاجتماع في المجتمع البدائي الذي لا يعرف الانقسام وخضوع البعض للبعض الآخر فإن معنى الاجتماع داخل المجتمع ذاته بل خارجه من الآلهة و الأجداد المؤسسين الأسطوريين الذين يفترض أنهم أسسوا الجماعة ووضعوا الأعراف والتقاليد لتنظم الجماعة وفقها ووظيفة الزعيم هنا هي التذكير في مخاطبة الجماعة بأجداد الأسلاف المؤسسين وضرورة إتباع ما رسموه كحظ يجب على أفراد الجماعة إتباعه وفي هذه الحالة فإن الزعيم لا يعمل سوى على استحضار ذاكرة الجماعة واستحضار سلطة الأسلاف الموجودة خارج الجماعة أصلاً والتي تمارسها الجماعة كلها وإنما على الزعيم إلا التذكير بها لحفظ تماسك الجماعة وقد يبدو غريباً أن الزعيم يفرط في الكرم والعطاء والخيرات، هذه الخيرات في الحقيقة ليست ملكاً له بل هي مباركة من الآلهة؛ لأن الإثنولوجيين وقفوا على النشاط الاقتصادي في المجتمعات البدائية ووجدوا أن الخروج إلى الصيد أو القطف والزراعة وتوزيع الخيرات على الجماعة لا تتم إلا خلال أو بعد ممارسة طقوس معينة باتجاه الآلهة.¹

وهنا يبرز دور الدين البدائي كمجموعة من القواعد و الطقوس المنظمة للحياة الاجتماعية داخل الجماعة القبلية فوجود الجماعة مرهون بإتباع هذه القواعد التي وضعها الأجداد أو الأسلاف المؤسسون والذين يأخذون في مخيال الجماعة طابعاً مقدساً لأنهم بأعمالهم التدينية سمحوا للجماعة بالبروز والوجود كجماعة فاعلة متماسكة بمعنى وجودها رهين بارتباط الأجيال بتراث السلف وهنا يصبح الدين "دين المعنى" لأن معنى وجود الجماعة وضعه الأسلاف الأولون وهنا يأخذ الدين برأي غوشيه طابعاً تفسيرياً لمعنى

¹ - Mark Abeles: anthropologie et marxisme, éditions complexe, Bruxelles, 1976, P 87 - 106 -

وجود المجتمع مثلما أن الدين كذلك يحاول تفسير الكون بطرق غيبية، فإن المجتمع هنا أيضا يفسر بطريقة غيبية، والزعيم لا يمكنه أن يدعي الزعامة و يستمر في زعامته إلا بالعمل على تذكير أعضاء القبيلة بما يدينون لأسلافهم الذين أسسوا الجماعة ولا يمكن أن تستمر الجماعة إلا عبر إتباع القواعد التي وضعها هؤلاء لتمكين وجودها، وهنا يفترن السياسي بالديني كونها وجهات لعملة واحدة . فشرعية الزعيم لا تتأسس إلا عبر دين المعنى . الذي يعمل على استمراره في وعي الجماعة و ممارستها . نخلص مما سبق أنه باستطاعتنا بناء تفكير علمي حول السياسي في غياب الدولة في مجتمعات لم تعرفها قط بل بالعكس كما سوف نرى لاحقا تعمل من أجل الحيلولة دون بروزها، وهذا حال المجتمع القبلي ما قبل الإسلام. و هذا المفهوم سوف يفيدنا في تحليل هذه المرحلة من تاريخ العرب ونحن بهذا سوف نقوم بدراسة أنثربولوجية للمجتمع الجاهلي عبر معتقداته وطرق تنظيمه وأشكال الزعامة في النظام القبلي العربي و العلاقات التي هي حصرا علاقات سياسية بين القبائل العربية علاقات من التحالفات والمخاصمات التي كانت تحبس هذا المجتمع في حالة عرب دائمة . وعلاقات بهذه الصفة ، علاقات سياسية بامتياز – فالمجتمع العربي الماقبل إسلامي لم يكن جاهليا بالمعنى الديني الراجح في الأدبيات التبجيلية و التبولوجية و الأيديولوجية الحالية بل كان مجتمعا منظما سياسيا و مشاكل الأزمة التي انتهى إليها كانت المولد الطبيعي للدين الإسلامي بصفته إعادة لتنظيم هذا المجتمع وفق نمط سياسي آخر

مفهوم المخيال الاجتماعي :

مفهوم المخيال قد ترسخ بشكل أكثر ثباتا في العلوم الإجتماعية لصلاحيته الفعالة في فهم المجتمعات البشرية تجاوزاً للمفاهيم التجزئية للذهنية البشرية كالأيديولوجيا و اليوطوبيا ، و العقلانية و اللاعقلانية الثقافة العالمية و الثقافة الشعبية . فمفهوم المخيال شمولي حيث يقبض على العقلية البشرية في كليتها يرى جيلبار ديران (Gilbert Durand) أن الوعي يتمتع بطريقتين لاستحضار العالم : واحدة مباشرة يبدو فيها الشيء ذاته حاضراً في الذهن ، وذلك عند الإدراك أو الإحساس البسيط ، كأن نتخيل إنساناً نعرفه ، أو شجرة ، أو شيئاً ماديا محسوساً. و أما الثانية فهي غير مباشرة عندما لا يمكن لوعينا أن يستحضر موضوعه استحضاراً حسياً "لحما و عظما" على حد تعبير ديران (Durand) لسبب أو لآخر ، كما هو

الشأن عندما نتذكر طفولتنا أو نستحضر عالم ما بعد الموت¹ فحالات الوعي اللامباشر حيث يكون موضوعه غائباً من قبيل المجردات كالقيم الأخلاقية و السياسية التي لا يمكن للوعي أن يتمثلها إلا بواسطة صور و رموز فعندما يغيب موضوع الوعي غياباً حسيماً مادياً ، نسمي شكل الوعي هذا مخيالاً² . و يقول محمد أركون في المخيال الاجتماعي على أنه يحيل إلى التخيل و إلى الصور، إنه مكان تلقي و تركيب الصور المتشكلة عن الواقع والتي تفرض على جماعة اجتماعية مقحمة في تجربة تاريخية . مجموع التمثلات التي تقيمها جماعة عن صيغة اندماجها في التاريخ تدخل في توتر مع المعرفة العقلانية لهذا التاريخ ؛ بصيغة أخرى يمكن القول بأن المخيال و العقلاني هما في تفاعل ثابت ويحددان بوتائر متنوعة ، شبكة إدراك الواقع في كل المجتمعات³ . و لا يقتصر المخيال على إدراك الواقع بل يحدد سلوك البشر في ممارستهم التاريخية عن طريق الإسقاط . إسقاط الصور المخزنة في المخيال حول العلاقة الاجتماعية كما تأسست في الزمن الأول (in illo tempore)؛ صورة الجماعة كما أسسها الأسلاف الأولون ، أو الأمة كما جمعها الله و سنّ قواعد وجودها ، و صورة القائد السياسي العادل أو المهدي المنتظر المخلص⁴ ، عن طريق استحضار هذه الصور و تحيينها بمناسبة منعرج تاريخي يطرأ على الجماعة . لا أحد يشك في تلميحنا إلى المخيال العربي الإسلامي عبر هذه السطور يقول محمد عابد الجابري : الو : الواقع أن لفظ "التراث" قد اكتسب في الخطاب العربي الحديث و المعاصر معنى مختلفاً مابيناً، إن لم يكن مناقضاً، لمعنى مرادفه الميراث في الاصطلاح القديم . ذلك بينما يفيد لفظ "الميراث" في الاصطلاح القديم . ذلك أنه بينما يفيد لفظ "الميراث" التركة التركية التي توزع على الورثة ، أو نصيب كل منهم فيها، أصبح لفظ تراث يشير اليوم إلى ما هو مشترك بين العرب ، أي إلى التركة الفكرية و الروحية التي تجمع بينهم لتجعل منهم جميعاً خلفاً لسلف . و هكذا فإن كان "الإرث" ، أو "الميراث" ، هو عنوان و حلول الابن محلها فإن "التراث" قد أصبح بالنسبة

¹ محمد الجويلي : الزعيم السياسي في المخيال الإسلامي ، المؤسسة الوطنية للبحث العلمي - دار سرس للنشر تونس ، 1992 ، ص 25.

² نفس المرجع ، ص 25-26.

³ Mohamed Arkoun : Penser l'islam aujourd'hui , Laphomic/Enal , Alger , 1993 , P224

⁴ Cf , Abderrahmane Moussaoui : De la violence en Algerie, les lois du chaos, éditions barzakh, Alger, 2006, (

للوعي العربي المعاصر ، عنواناً على حضور الأب في الابن ، حضور السلف في الخلف ، حضور الماضي في الحاضر"¹

إن محاولتنا دراسة الواقعة الدينية عند العرب و التحولات التي شهدتها مع مجيء الإسلام ومعرفة الواقعة الاجتماعية هي إعادة لتأسيس الاجتماع البشري ولكن على أسس مغايرة وهي خضوع البشر بعضهم لبعض عن طريق الدولة . هذا تفسير غوشي للواقعة الدينية و للدولة أيضا لكنه لا يفسر لنا كيف تظهر الدولة في مجتمعات يسميها دولانية بينما تبقى المجتمعات البدائية على النمط الأول مدينة لأسياد المعنى بل بالعكس فإنها تعمل على إبقاء معنى اجتماعها في خارجيته عن المجتمع والحيلولة دون انقسام البشر بينهم إلى سادة ومسودين .

في دراستنا هذه نعتقد أن شروحات غوشيه وكلاستر أيضا حول السياسي في المجتمعات البدائية ،تفيدنا كثيرا في تفسير الواقعة الدينية كما ظهرت في القرن السابع في شبه جزيرة العرب كما تساعدنا في تفسير الواقعة الدينية قبل الإسلام والمتمثلة في الوثنية والنظام الاجتماعي الذي تأسس على قاعدتها وهو النظام القبلي ثم كيفية الانتقال من هذا التنظيم الاجتماعي الى الإسلام ونظام الأمة الذي أسس له أيضا .

¹ (محمد عابد الجابري : التراث و الحداثة ، دراسات ومناقشات ، مركز دراسات الوحدة العربية ،بيروت ، 1991 ، ص 24

الباب الأول

النظام القبلي العربي

مقدمة:

في هذا الباب نتناول بالتحليل حياة العرب الإجتماعية و السياسية، و التي بدونها لا يمكن الوقوف على الأسباب العميقة التي أدت إلى ظهور الإسلام ليس فقط كعقيدة، بل كتنظيم سياسي، فخصصنا الفصل الأول للنظام القبلي و آليات اشتغاله مستعينين بأهم النظريات السوسيولوجية و الأنثروبولوجية . و لعلّ أهم مرجع اعتمدها في التعريف بالقبيلة العربية هو العلامة ابن خلدون الذي يبقى مؤلفه "المقدّمة" أهم وثيقة حول واقع القبيلة العربية كما ركزنا على الدراسات الحديثة التي قام بها كل من مارسيل غوشيه و بيار كلاستر اللذان تناولوا القبيلة كجماعة سياسية . و إذا كان التقديم النظري لمفهوم القبيلة ضروري بصفقتها نظاما سياسيا فلا ترجى منه فائدة علمية إلا إذا تطابق مع الواقع السوسيو- أنثروبولوجي للقبيلة العربية كما عاشه العرب قبل الإسلام. ولكننا لا نملك أي وثيقة تاريخية تخبرنا عن حياة القبيلة العربية و ممارستها كتنظيم إجتماعي و سياسي ، حتى الشعر العربي لا ينقل سوى صورة باهتة، مهشمة عنها. و إن كان وسيلة القبيلة في التغني بأمجادها إلا أن فهم أبعاده الإجتماعية و السياسية يتعرّ علينا إن لم نعرف عمق المجتمع العربي آنذاك. و في المقابل نجد بحوزتنا إرثاً شفوياً ثميناً شاهداً على الحياة اليومية لساكنة مكة من تجار بسطاء و عبيد و حرفيين عموماً، و صرحاء قبيلة قريش و سيرة أسيادها من أول ما تأسست إلى أن ظهرت الدعوة المحمدية. كما يصف لنا هذا المأثور المعتقدات الدينية لقبائل العرب قاطبة بتعداد آلهتها و ذكر أسماءها، كما أنها تصف طقوسهم و حروب قريش مع جيرانها و حروب القبائل و تحالفاتها فيما بينها. هذه الأخبار كلها جعلناها مادة إثنوغرافية أعدنا من خلالها بناء نموذج القبيلة العربية كما وجدت تاريخياً. و السؤال الذي نحاول الإجابة عنه في هذا الباب، هل أن هذا النموذج يصلح أن يكون مرجعاً أنثروبولوجياً يطابق نموذج القبيلة التي درسها الأنثروبولوجيون المحدثون؟

الفصل الأول

النظام القبلي:

هذا الفصل ليس تمهيدا لما سيليه كما جرت العادة في أغلب الأبحاث التي نشرها المختصون في حقل دراسة التراث العربي الإسلامي ولكنه باعتباره دخول مباشر إلى صلب الموضوع بحثنا. فلا يمكن برأينا فهم الإسلام كعقيدة وممارسة سياسية باعتبارها حاملة لمشروع سياسي هدفه إعادة تنظيم المجتمع العربي على أسس جديدة، و المتأخر بعيدا عن الأمم المحيطة الفرس والبيزنطيين من جهة الشمال، والأحباش من جهة الجنوب الذين استولوا على اليمن بعد سقوط آخر صروح الحضارة في هذه المنطقة بعد إنهيار سد مأرب، و سقوط الدولة السبئية وإن قامت حضارة في الشمال بقرون قبل الإسلام وهي الحضارة النبطية فإن ممالك الشمال غساسنة ومناذرة لم يكن لهم من الإستقلالية ليينوا هوية عربية وحضارة مستقلة، بل كانت تحت التبعية : المناذرة تجاه الفرس والغساسنة تجاه البيزنطيين، وكانت تشكلان درع حماية لكلا الإمبراطوريتين ضد هجمات البدو المتكررة من جهة حدودها في شمال الجزيرة العربية أما وسط الجزيرة في الحجاز ونجد، فإن الوضع كان أكثر تخلفا فسواد المنطقة كان متصحرا جافا تعيش فيه قبائل دائمة الترحل بحثا عن مناطق الرعي لمواشيها، ما عدا بعض الواحات التي شيدت فيها مدن كيثرب والطائف، حيث كان يحترف أهلها الفلاحة، وبعض الأنشطة التجارية هذه الأخيرة التي كانت حكرأ على بعض القبائل اليهودية في المدينة ومكة التي امتازت بخصوصية كونها أرضا جذباء لا تصلح للزراعة" واد غير ذي زرع " كما ورد ذلك في القرآن الكريم وفي هذا المحيط الجغرافي و الإقتصادي عاش العرب في هذا الجزء في الجزيرة حياة مغلقة. ولكن ما إن تطورت التجارة كمورد اقتصادي وحيد حتى إنفتحت و في أعصر متقدمة جدا، تعود الى ما قبل الميلاد وبسبب هذا الإنفتاح، برزت مكة كمعبر للتجارة بين جنوب الجزيرة وشمالها .

إن هذا الوضع سيجعل مكة أغنى و أقوى المدن في الحجاز، ومن ساكنيها من أهل قريش، أغنى العرب وأقواهم. إن حركة التجارة هذه سوف لن تكون دون تأثير على الحركة الثقافية والثقافية والدينية والسكانية أيضا، لأن التجارة معاملات، وأثناء هذه المعاملات فلا يحصل إلا تبادل السلع وحسب بل الأفكار أيضا. فالتطور الثقافي إذن في الجزيرة تنامي بشكل مثير، خاصة في الفترة التي سبقت ظهور الإسلام فتعرف العرب على جيرانهم واكتشفوا قيم الحضارة وأسباب القوة لديهم، كما اكتشفوا وضعهم وضعف موقفهم إزاء جيرانهم . فلم يعرف سواد العرب ما يسمى بالدولة أو السلطة المركزية عدا ما ذكرنا من دول سائدة والأخرى تابعة، بل أن القبيلة كانت تشكل النمط الوحيد للتنظيم الاجتماعي في شبه جزيرة العرب. إن معظم قبائل الجزيرة في العصر ما قبل الإسلام كانت مترحلة و قليل منها استقر في الحواضر وأغلب القبائل كانت من البدو .

وإذا ما عرفنا أن الإسلام كان يدعو للتوحيد الإلهي والإتحاد السياسي تحت لواء الدين الجديد، فإننا ندرك مدى حدة التناقض الذي مسّ العلاقات التي نسجها هذا التنظيم ، إذ أصبحت الحجاز على المستوى الاقتصادي قوة تحسب لها القوى العظمى ألف حساب، ومن جهة أخرى فإن هذه القوة كانت تقف على أرجل من طين ؛ نظام قبلي عاجز عن استيعاب هذه القوة . نقول ذلك ونحن ندرك أهمية جدلية علاقة العرب مع جيرانهم من جهة و علاقتهم مع بني جلدتهم ممن تهودوا أو تنصّروا.

ولقد شهدت الجزيرة العربية ، حركة هائلة لقبائل عربية هاجرت من الجنوب إلى الشمال إما لأسباب سياسية أو إقتصادية فأما الأولى فكانت جرّاء احتلال الأحباش لليمن والثانية سبقت الأولى وتمثلت في انهيار سد مأرب ، مما دفع بالكثير من القبائل إلى التحرك نحو الشمال فمناها ، من استقرت في الحجاز وهي قبيلتان الأوس وخزرج في يثرب بالذات ، و اللخميّين الذين هاجروا إلى أقصى الشمال وأسسوا دولة الغساسنة والمناذرة الأولى تابعة للفرس والثانية لبيزنطيين أما قبائل الحجاز فكانت غالبيتها بادية دائمة الترحال بحثا عن الكأ والماء .

ويبدو أن الانقسام الأكبر بين العرب هو العرب العدنانية والعرب القحطانية فالعدنانية هم عرب الشمال و القحطانية عرب الجنوب وينسب عرب الشمال إلى معد بن عدنان وإلى نزار بن معد وإلى مضر بن نزار وإلى قيس واسم قيس هذا إلياس بن مضر¹

منذ قيام مورغان بدراسته لقبائل الهنود الحمر في أمريكا، و الخلاف مستمر بين علماء الأنثروبولوجيا، في تحديد مفهوم القبيلة والتي يعرفها على أنها و إن تربطها أوامر الدم، فإنها نظام سياسي ، له حدود ترابيّة و منطوقات و قيادات². إذ أدى اختلاف سياقات التناول لدى الدارسين في العلوم الإنسانية و الاجتماعية إلى الإختلاف في تحديد مفهوم القبيلة. هذا المفهوم رغم اتساع استخدامه فإنه لا يحظى بالاتفاق حول الدلالة والمعنى نفسيهما، فكثيراً ما يحدث الخلط بين القبيلة (tribu) والإثنية (éthnie)، كما يحصل أحياناً خلط بين الوحدات الاجتماعية المدروسة بما يساوي بينها، على رغم اختلاف حجمها و أسس بنائها و وظائفها . لقد أدّى هذا الخلط إلى تسرّب مفهوم القبيلة اليوم إلى الخطاب الإعلامي و السياسي ليدل على أي مجموعة منغلقة و خصوصاً إذا كانت دينية أو حرفية أو طائفية³ . إن الأنثروبولوجيا هي علم نما مع اكتشاف الغرب لمجتمعات لم يعرفها من قبل، وكانت أبعد عنها فضاء و روحاً. بدأ هذا التواصل مع الحملة الاستيطانية والاستعمارية للعالم الجديد، لعالم لم يكن بعيداً عن الغرب بل لم تكن له مصالح في الإقتراب منه . ولكن مع تنامي الرأسمالية و ضرورات توسيع مصالحها، ورعاية هذه المصالح أيضاً تطوّرت الأنثروبولوجيا كعلم مبررّ للسياسات الإستعمارية، ففي السبعينات من القرن الماضي ظهرت موجة مناهضة للأنثروبولوجيا كوسيلة في يد "الإمبريالية" لدعم سيطرتها على العالم الثالث. كما كشف عن تواطؤ هذه العلوم: أنثولوجيا و أنثروبولوجيا فيزيائية و إثنوغرافيا في دعمها للعمل الإستعماري . كما أن العديد من العاملين في الأنثروبولوجيا اشتغلوا بامتياز كمسيرين للمستعمرات⁴ وهذا طبعاً لا ينفي علمية الأنثروبولوجيا كوسيلة لمعرفة

¹ أحمد أمين سالم ، معالم تاريخ العرب قبل الإسلام، مكتب كريدبت إخوان ، بيروت ، بدون تاريخ ، ص61 .

² محمد طيبي: العرب ، الأصول و الهوية ، دار الغرب للنشر و التوزيع ، وهران ، 2002 ص 221.

³ محمد نجيب بوطالب، سوسيولوجيا الدولة في المغرب العربي ط: 1، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، 2002 ، ص 53 .

⁴ — Sibaud E., Les sciences sociales à l'épreuve de la situation coloniale, *Revue d'histoire des sciences* (4

humaines 2004/1, N° 10, p. 3-7.

المجتمع البشري، إذا لا يقتصر موضوعها على دراسة المجتمعات المسماة بدائية، بل أنها أصبحت ضرورية لمعرفة المجتمع الغربي المصنّع ذاته¹ ودليل ذلك تطور مجالات البحث في حقل التربية و العقائد والى غير ذلك من مجالات السلوك البشري ، ليس موضوع كلامنا هنا البحث في تاريخ الأنثروبولوجيا و وظيفتها،بل في كيفية تناولها للمجتمعات البشرية " الهمجية " ، كما كان يسميهم الخطاب الإستعماري في أوائل غزواته. لقد اصطدم الغرب بمجتمعات غريبة عنه منظمة على شكل عشائر وقبائل ، لا تعرف الدولة ولا أشكالاً للحكم المركزي الموحد، ولا تمارس الحرب لأجل الإستحواذ على أراض و فتحها مثل أي قومية أو دفاعاً عن تراب محدد المعالم، بل تمارس الحرب متفرقة قواها، هدفها الدفاع عن مجالات حيوية تعتبر مورداً لمعاشها و فضاءات مترامية للصيد وممارسة بعض الأنشطة الزراعية وحماية لكيان القبيلة و حياة أفرادها.

القبيلة، هذا التنظيم الإجتماعي الفريد الذي كان وما يزال في المجتمعات البدائية الشكل الوحيد للاجتماع، تستقر على أساسه علاقات الأفراد فيما بينهم من جهة وبين مختلف الجماعات من جهة أخرى . يعرف هنري مندراس Henri Mendras القبيلة على أنها جماعة تضم أناساً يدعون الانحدار من جد واحد يستحيل الوصول إليه عن طريق سلسلة النسب وربما لم يوجد على الإطلاق، جد أسطوري أو أنه ليس إنساناً. فالنباتات أو الحيوان يستطيعان أن يتمثلا أجدادا للقبيلة وهذا ما يسمى بالطوطمية في المجتمعات موضوع بحث الأناسين فالناس الذين يتماهون في جد مشترك يحملون اسمه تربطهم مجموعة من المحرمات ذات الطابع الطقسي [...]وخصوصاً القبائل الطوطمية التي يحرم فيها أكل الطوتم² و يضيف الباحث أن القبيلة تجمع بشكل عام أكثر من عشيرة و تتحدد جزئياً بالتراب الذي تعيش في نطاقه....و التي في الغالب، تعني جماعة ذات طابع سياسي" وهذا التعريف مكمل للأول بحيث يضيف العنصر السياسي في وجود القبيلة، هذا التعريف يطرح إشكالا في ترجمة مصطلح "قبيلة" هل يرادفها في اللغة الأجنبية clan أم tribu و التعريف أعلاه يشير الى clan الذي يقابله في العربية ما

¹ محمد الخطيب الأنثولوجيا، دراسة عن المجتمعات البدائية، ط1، منشورات دار علاء الدين، دمشق، 2000، ص14

² - 56p, Armand Colin, Paris 1975, Éléments de sociologie, Henri Mendras

يسمى بالعشيرة التي هي فرع من القبيلة وتتطابق مع مواصفات القبيلة العربية كما يصفها الإخباريون العرب والمؤرخون المحدثون. يتابع الباحث تعريفه *tribu* وهي تجمع عموماً عشائر كثيرة وتحدد جزئي حسب التراب الذي تعيش في أحضانه أنها مصطلح لين والذي يعني في الغالب جماعة ذات طابع سياسي والقبيلة بهذا المعنى هي ما يقابل الشعب الجامع للقبائل، أما عن طابعها السياسي فهذا يخص بعض الجماعات التي خصت بالدراسة من قبل علماء الأنثولوجيا في إفريقيا والتي تشكل ممالك، أي سلطة مركزية بينما القبيلة العربية؛ فلم تكن تخضع لسلطة مركزية بل أن القبيلة ذات تنظيم سياسي بدون سلطة للدولة. ويجمع الأناسون على أنه رغم اختلاف المجتمعات المدروسة، فإنهم لم يتوصلوا إلى تجريد نظري صارم لمفهوم القبيلة، ولكن يتفقون حول مواصفات عامة لهذه الظاهرة القرابية كأساس للعلاقات الاجتماعية بين أفرادها، والاستقلال النسبي أو المطلق بالنسبة لأي سلطة مركزية و استقلالية القبيلة النسبية أيديولوجيا وسياسيا عما سواها من القبائل .

وإذا كانت الملامح العامة هذه التي استخلصها الأناسون عن القبيلة فإن خصوصية الفضاءات الثقافية والبيئية لها دور في مسار الكيانات القبيلة، فهي تختلف من فضاء حضاري لآخر، انطلاقاً مما ورد في لسان العرب وحكى ابن الكلبي، عن أبيه: الشَّعْبُ أكبرُ من القبيلة، ثم الفصيلة، ثم العِمارة، ثم البطن، ثم الفخذ. قال الشيخ ابن بري: الصحيح في هذا ما رتبه الزُّبَيْرُ ابنُ بَكَّارٍ: وهو الشَّعْبُ، ثم القبيلة، ثم العِمارة، ثم البطن، ثم الفخذ، ثم الفصيلة؛ قال أبو أسامة: هذه الطبقات على ترتيب خلق الإنسان، فالشَّعْبُ أعظمها، مُشْتَقٌّ من شَعْبِ الرَّأْسِ، ثم القبيلة من قبيلة الرَّأْسِ لاجتماعها، ثم العِمارة وهي الصِّدْرُ، ثم البطن، ثم الفخذ، ثم الفصيلة، وهي الساق¹. والقبيلة هي الجماعة من الناس يكونون من الثلاثة فصاعداً من قوم شتى كالزنج و الروم و العرب . وقد يكونون من نحو واحد و ربما يكون القبيل من أب واحد كالقبيلة " ² و براعة العرب في علم الأنساب جعلتهم يشبهون بنية المجتمع القبلي على شاكلة جسم الإنسان

¹ (لسان العرب باب الشين ، فصل العين .

² (محمد نجيب بوطالب ، مرجع سابق ، ص 54.

- بطريقة يتدرج فيها نسب القوم من نطاق أكثر اتساعاً وشمولاً إلى ما هو أدنى : الجذم
الجمهور – الشعب – القبيلة – العمارة – البطن – الفخذ العشيرة – الفصيلة – الرهط¹

الرهط	الفصيلة	العشيرة	الفخذ	البطن	العمارة	القبيلة	الشعب	الجمهور	الجدم
Famille	Lignage	Clan	Segment	Sous- fraction	Fraction	Tribu	peuple	Ethnie	race

أو مجموعة قبائل في الإنتماء إلى جد أعلى مشترك، انتماء يميزها عن مجموعات أخرى مماثلة ، ويفصلها عنها بحيث تكون العلاقات بين الطرفين علاقات تعارض وتنافس و صراع يحكمهما "مفعول القبيلة " في معناه الصدامي ، وهو ما يمكن أن نطلق عليه "قانون الصراع القبلي ، وفحواه : "أنا و أخي على ابن عمي و أنا و ابن عمي على الغريب" ² فإذا كانت المواصفات العامة هي ما استنتجه الأناسون عن قبائل المجتمعات البدائية المدروسة فهل يمكن مطابقتها مع القبيلة العربية قبل الإسلام ؟

الجواب يأتي من ابن خلدون في وصفه للمجتمع المغربي في القرون الوسطى، و يأتي من عالم و عارف متضلع وشاهد على حركية قبلية في المجتمع العربي عموماً ، والمغرب بشكل خاص . والمفهوم الذي دأب على درسه لفهم حركة المجتمع المغربي آنذاك هو العصبية كأساس للاجتماع في المجتمع القبلي. فالقبيلة تتكفل حول العصبية، و المؤسسة على علاقات القربى و الانتساب إلى جد مشترك فيقول :

" وذلك أن صلة الرحم طبيعي في البشر إلا في الأقل ومن صلتها النعرة على ذوي القربى والأرحام أن ينالهم ضيم أو تصيبهم هلكة. فإن القريب يجد في نفسه غضاضة من ظلم قريبة أو العداة عليه، ويود لو يحول بينه وبين ما يصل من المعاطب والمهالك؛ نزعة طبيعية في البشر ما كانوا فإذا كان النسب المتواصل بين المتناصرين قريباً جداً بحيث حصل به الإتحاد و الالتحام كانت الوصلة ظاهرة : فاستدعت ذلك بمجرد و وضوحها . وإذا بعد النسب بعض الشيء فربما تتوسي بعضها ويبقى منها شهرة فتحمل على النصرة لذوي نسبه بالأمر المشهور

¹ نفس المرجع نفس الصفحة .

² (محمد عابد الجابري ، العقل السياسي.....مرجع سابق ، ص 79

منه فرارا من الغضاضة التي يتوهمها في نفسه من ظلم من هو منسوب إليه بوجه ومن هذا الباب الولاء والحلف إذا نعمة كل أحد على أهل ولاءه وحلفه للألفة التي تلحق النفس من اهتضام جارها أو قريبها أو نسيبها بوجه من وجوه النسب ؛ وذلك لأجل اللحمة الحاصلة من الولاء مثل لحمة النسب أو قريبا منها ومن هذا تفهم معنى قوله صلى الله عليه وسلم: " تعلموا من أنسابكم ما تصلون به أرحامكم "؛ بمعنى أن النسب فائدته هذا الالتحام الذي يوجب صلة الأرحام حتى تقع المناصرة والنعرة وما فوق ذلك مستغنى عنه، إذا النسب أمر وهمي لا حقيقة له؛ ونفعه إنما في هذه الوصلة والالتحام¹ هذا ما يسميه ابن خلدون بالعصبية التي لا تتحقق إلا بالالتحام عن طريق النسب والاجتماع في القبيلة يستوى على أساس النسب أو ما يسميه الأناسون المعاصرون علاقات القرابة. وعلاقات القرابة تبنى على أساس الإنتساب الى جد وهمي ، وقد سبق ابن خلدون أناسي هذا العصر إلى إثبات ذلك فالجد تنسب اليه القبيلة ،كمؤسس لاجتماعها ومرجع لهويتها ، التي تؤلف عصبتها والنعرة والمناصرة لأعضائها بعضهم بعض . والجد الوهمي يساعد الإنتساب اليه ، على التحالف و الائتلاف بين أعضاء الجماعة ليحتموا من أعداء الخارج . وهذا النسب قد ينسى منه بعض الشيء ، ولا تبقى منه إلا الشهرة التي تؤدي الى تحالف كل من يدعي الإنتساب اليه وهذا ما يحدو اليه ابن خلدون في إقرار وهمية الانتساب إذن علاقات القرابة هي عماد النظام القبلي سواء كانت صريحة متوهمة هي تمسك العصبية التي جعلها ابن مفتاح دراسة المجتمع المغربي في العصر الوسيط وهي مفتاح دراستنا للنظام القبلي العربي قبل الإسلام .

يقول إحسان النص في مقدمة كتابه " العصبية القبلية وأثرها في الشعر الأموي" واصفا القبيلة في عصر ما قبل الإسلام " القبيلة في النظام الأبوي تمثلها في الأصل جماعة ينتسب جميع أفرادها الى جد مشترك ويعتقدون أنّ رابطة الدم الواحد تجمع بينهم على أنّ لفظ القبيلة بهذا المفهوم الدقيق يقتضي أن تعيش القبيلة في عزلة تامة عن الجماعات البشرية المجاورة لها وهو أمر لم يكن ثمة سبيل الى تحقيقه في البيئة العربية التي كثر فيها اتصال القبائل بعضها ببعض سواء عن طريق الغزو والحرب ، أو بنزول القبيلة بجوار قبيلة أخرى وتحالف معها أو

¹ (عبد الرحمان ابن خلدون، المقدمة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2000، ص102-103

بغير ذلك من الطرق، ومن ثم تعد القبيلة مقصورة على صرحاء النسب فحسب وإنما تضم إليها أيضا الموالى و المستلحقين¹.

ويتطابق هذا التعريف تماما مع فكرة ابن خلدون حول العصبية كما ذكرنا أعلاه ، فمع مرور الزمن يتباهت صفاء النسب ويلتحق بالصرحاء -أصحاب النسب الأصلي- جماعات بالتحالف والموالاتة والاسترقاق إلى لحمة القبيلة. و ليست القبيلة إلا مجموعة من الأسر تجمع بينها أوامر الرحم وتلتقي أنسابها عند الجد المشترك الذي تدعي القبيلة الانتماء إليه وربما استقلت أسرة أو مجموعة من الأسر مكونة قبيلة جديدة

" فالعامل الديمغرافي يؤثر إذا في بنية القبيلة، بحيث يؤدي إلى تولد قبائل من أحشائها و

نشوء قبيلة مستقلة² قد يؤثر في علاقاتها بالقبيلة الأصل. و هذا الاستقلال قد يعيد رسم استراتيجية التجاذب والتنافر، التحالف و الاقتراب. والقبيلة هي تجميع لعدة أسر " تعمل في اتجاه واحد هو المصلحة القبيلة المشتركة"والفرد في القبيلة لا يخضع للأسرة وإنما لهذه المنظمة التي تسمو عليها وهي القبيلة والرجل الذي يخرج عن نظم القبيلة لا تأخذ أسرته عناصره وإنما تتخلى عنه ليلقى عقابه وقد تنبذه من بين ظهرانيها فيغدوا طريدا لا يجد من يأويه ويحميه على حين أن القبيلة كلها تشد أزر هذا الرجل لو أنه اعتدى على رجل من قبيلة أخرى " ³ هذه الفكرة وحدها توجز قوة القبيلة وتماسكها في العمل على تماهي الفرد في الجماعة فلا قيمة للفرد إلا في ارتباطه بها بتبني مبادئها وتقاليدها وأعرافها، فإذا حاد عن هذا السبيل، فإنه ينبذ بشدة ، يحاكم ويتقصى وأحسن مثال عن ذلك هو نبذ بن عبد شمس من قبيلته قريش مدة عشر سنوات لجأ خلالها إلى قبيلة من قبائل الشام . وكان هذا هو مصير الشعراء الصعاليك أيضا. الذين أبعدهم قبائلهم لخروجهم عن تقاليدها وأعرافها فلا للوالد ولا الوالدة، الأخ أو العم قدرة على الاعتراض على ذلك. فلا معنى للأسرة إلا في تماهياها في الكل الذي هو القبيلة . فلا بد " من وجود رابطة قوية تصل بين أبناء القبيلة الواحدة ، برباط وثيق يسمو على روابط الأسرة ، وتلك هي في

¹ إحسان النص، العصبية القبلية وأثرها في الشعر الأموي، دار اليقظة العربية، القاهرة ، بدون تاريخ، ص57

² نفس المرجع، ص58

³ أنظر احسان النص، العصبية القبلية وأثرها ،مرجع سابق، ص57-58

عقيدة القبائل العربية رابطة الدم الواحد الذي يجري في عروق جميع أفراد القبيلة لإعتقادهم إنهم ينحدرون من صلب أب واحد تنتمي إليه أسر القبيلة كافة. ¹

والقبيلة في تماسكها لا يعني أنها منسجمة في تركيبها إذ أن رابطة القرابة والانتماء إلى الأب المشترك هي الرابطة التي تجمع بين أبناء القبائل الصرحاء "على أن وحدة القبيلة لا يمكن إرجاعها إلى صلات القربى وحدها، فالقبيلة منها الصرحاء وفيها من لا يمتون إليها بصلة القرابة كالموالي و المستلحقين من القبائل الأخرى، فثمة رابطة أخرى إذن تجمع بين أبناء القبيلة كلهم الصرحاء منهم وغير الصرحاء تلك هي المصلحة المشتركة في الحفاظ على كيان هذه الجماعة وصون بقائها وتوفير أسباب العيش لها. ² فمصلحة القبيلة في وسط صحراوي مقفر تتمثل في البحث عن مصادر العيش وضمان المؤونة لتأمين حياة أفرادها. ويذهب محمد عابد الجابري إلى أن التعصب لغة يعني "التجمع، لا التجمع الحسي، بل التجمع المعنوي إذا صح القول. إنه بعبارة أخرى شعور الفرد بأنه جزء لا يتجزأ من العصبية التي ينتمي إليها، بل هو استعداد دائم في نفس الفرد يدفعه إلى تجسيم هذا الانتماء بفنائها فيها فناء كلياً إن الفرد في هذه الحالة يفقد شخصيته، بل فرديته وينغمص شخصية العصبية. و لكن هذا الشعور لا يبداً واضحاً، ولا يصبح شعوراً فاعلاً، إلا إذا كان هناك خطر خارجي يهدد وجود العصبية أو ينال من كيانها المادي أو المعنوي. أما في الأحوال العادية فهو في الغالب "شعور كامن" يطغى عليه شعور الفرد بأناؤه وشخصيته و استقلاله فيحيا حينئذ و كأنه وحده الموجود. ولما كان هذا الشعور العصبي، سواء في حالته الكامنة أو الحادة، يعم أفراد العصبية كلهم، وبالتساوي تقريباً، فإنه ذو صبغة جمعية أساسية. ³ و تبعاً لما تقدم يعرف العصبية على أنها" رابطة اجتماعية سيكولوجية، شعورية ولا شعورية معاً، تربط أفراد جماعة ما، قائمة على القرابة، ربطاً مستمراً يبرز و يشتد عندما يكون هناك خطر يهدد أولئك الأفراد: كأفراد أو كجماعة" ⁴. والقبيلة العربية البادية مترحلة باحثة عن الكلاً لمواشيها ومنابع المياه، هذه المصلحة الحيوية هي التي

¹ نفس المرجع، ص58

² نفس المرجع، نفس الصفحة

³ محمد عابد الجابري، فكر ابن خلدون، العصبية والدولة، معالم نظرية خلدونية في التاريخ الاسلامي، مركز دراسات الوحدة

العربية، ط6، بيروت 1994، ص168

⁴ نفس مرجع، ص168.

تشد من أزر عصبيتها بالإضافة لعلاقات القربى بين أعضائها وكثيرا ما يشتد النزاع بين القبائل على هذه المصلحة الحيوية . وتلعب العصبية دورا مركزيا في نسج علاقة القبيلة مع القبائل ، وهذا ما يجعل القبيلة الإطار السياسي تسير داخلها مصالح أفرادها ، وخارجيا في حروبها ونزاعاتها كما في تحالفاتها أيضا . " إذن " العصبية القبلى لى إنما تستمد وجودها من هذين الأمرين الإعتقاد بوحدة الدم ، والمصلحة القبلى المشتركة هذه هي الملامح العامة للقبيلة العربية ، ولكن قبل الإسلام كانت تشكل " وحدة سياسية قائمة بذاتها كما كانت تمثل وحدة اجتماعية لها نظمها وأعرافها وتقاليدها، فكل قبيلة كانت أشبه بدولة مصغرة . بل أن في وسعنا اعتبار القبيلة وحدة دينية في بعض الأحوال لأن حرص القبائل على الاستقلال بنفسها جعلها طائفة فيها تنفرد من سائر القبائل بصنمها الذي تقدسه وتقدم له القرابين فلم يكن للعرب آلهة مشتركة أو أوثان تجمع على تقديسها قبائل العرب كافة بخلاف ما نجده عند كثير من الأمم الوثنية القديمة " ¹ قبل الإسلام إذن كانت القبيلة تتمتع باستقلالية لا حدود لها. لها كل الصلاحيات في تسيير شؤون أفرادها داخليا وخارجيا، لا ترضخ لأي سلطة سياسية، إلا باستثناء بعض منها والتي أعطت ولائها للممالك الشمالية المصطنعة: كالمناذرة و الغساسنة في الشمال ،وهي من جهة أخرى وحدة دينية مستقلة بصنمها أو أن صنما واحدا قد تشترك في عبادته مجموعة من القبائل وقد تلعب هذه العناصر: الدين والتقاليد والأعراف الخاصة بالقبيلة نظاما لهوية تمايزها عن القبائل الأخرى .

وكما ألمحنا سابقا فإن القبيلة ليست متجانسة بتركيبتها البشرية فهي تنقسم الى ثلاث "طبقات اجتماعية : طبقة القبيل أو جمهور أبناء القبيلة الصرحاء، وطبقة الموالي الذين اندمجوا في القبيلة عن طريق الحلف أو الجوار، ثم طبقة العبيد أو الرقيق ²

– فالصرحاء: هم جمهور القبيلة الذين تجمعهم رابطة الدم أي السلالة الطبيعية النازلة من الجد المفترض و هم الذين يهبّون لتلبية نداء القبيلة و التضامن معها ظالمة أو مظلومة ، و القبيلة نظير ذلك تسبغ عليهم حمايتها ، وتمنحهم حق التصرف كالإجارة ، و لكنها لا تبيح لهم

¹ احسان النص،المرجع السابق،ص59

² (السيدعبد العزيز سالم،تاريخ العرب قبل الإسلام،مؤسسة شباب الجامعة،الإسكندرية ،بدون تاريخ ص383

الخروج على العرف و التقاليد ، فإذا سلك الفرد سلوكاً شائناً يسيء إلى سمعة القبيلة ، و يجلب عليها العار نبتته القبيلة ، وأخرجته منها ، فيعتبر خليع قبيلته ، وعندئذ يلجأ إلى قبيلة أخرى فيعتبر جاراً لها أو مولى من موالها ، أو يلجأ إلى الصحراء ، و يعيش على قائم سيفه و حد نصله ، و يصبح صعلوكاً من صعاليك العرب ، أو مغامراً ، ليتخلص من شقاء الفقر¹

- الموالي : وتتكون هذه الطبقة من الحلفاء و هم خلعاء القبائل الأخرى الذين تبرأت منهم قبائلهم و طردتهم عن ديارها لجرائم ارتكبوها وطلبوا الولاء و الإجارة من قبيلة أخرى ، كما يدخل ضمنهم الصعاليك و المغامرون و منهم أيضاً العتقاء من العبيد الذين تم تحريرهم ، وكان لهؤلاء الموالي نفس حقوق و واجبات أفراد أبناء القبيلة الأخرى .

- وفي الدرجة الأدنى يأتي العبيد: و منهم البيض و السود و كان هؤلاء يسمون الأحابيش يجلبون من بلاد السودان و الحبشة و من البيض من كان رومياً أو فارسياً ، و كان معظمهم يُشترى من الأسواق و البعض كان من أسرى الحروب "إذ أن الغزوات و الحروب كانت أهم مورد لتجارة الرقيق. و هو مورد قديم معروف . فالغالب المنتصر يأخذ من يقع في يده من أسرى و يعدّه ملكاً له و قد كان في إمكان الأسرى فك أسرهم بقاءً"² . و هذه التركيبة الطبيعية في القبيلة ؛ فهي - بالإضافة إلى أعضاءها- مرغمة على تدعيم صفوفها بأفراد من غير صحرائها بإدماج الموالي من طرداء القبائل الأخرى وكذلك الأرقاء من اشترتهم من سوق النخاسة ، أو أسرى الحروب و يعتق هؤلاء في الغالب نظير فدية من لدن قبائلهم .

و يتمثل العرب أصولهم القبلية على ما وصلنا من الإخباريين ، طبقات : عرب بائدة و عرب باقية ، و عرب عاربة ، و عرب مستعربة و تابعة و مستعجمة ، كما أن العرب قسموا نسبهم إلى قسمين : قحطانية ، منازلهم الأولى في اليمن ، و عدنانية ، منازلهم الأولى في الحجاز و الجدير بالذكر أن هذا التقسيم و خاصة هذا الأخير ؛ لم يأت ذكره في المصادر الجاهلية كالشعر مثلاً ، وإنما ظهر في عهود متأخرة بعد الإسلام . و يقول عنه جواد علي: "الحق أن ما نسميه قحطانية أو عدنانية إنما هو صفحة من صفحات النزاع الحزبي في الإسلام ،

¹ (السيدعبد العزيز سالم ، مرجع سابق، ص 383 .

² (جواد علي : المفصل.....ج 7 ص 455 - 456 .

شاء أصحابه ومثيروه رجعه إلى الماضي البعيد ، ووضع تأريخ قديم له ، فجعلوا له أصولاً زعموا أنها ترجع إلى ما قبل الإسلام¹

ويرى السيد عبد العزيز سالم أن هذا التقسيم استفحل نتيجة احتداد العصبية بعد الإسلام و الذي تمتد جذوره إلى النزاع بين الأنصار من الأوس و الخزرج مع "قريش" حول السلطة بعد موت النبي و اشتد في العصر الأموي إبان النزاع الحزبي ، وبشيوخ نظرية التوراة في الأنساب ، ورجوع النسابين إلى أهل الكتاب للأخذ منهم² ، لأن التوراة تشير إلى انتساب عرب الجنوب إلى جد اسمه يقطن و تعني بالعبرية الصغير و كان يرى فيه أهل اليمن إهانة لهم فأولوا دلالة الاسم هذا إلى نقيضه و هو "الجبار" وهذه مجرد تأويلات أيديولوجية و الحق أن ما يسمى قحطانية أو عدنانية إنما هو صفحة من صفحات النزاع الحزبي ند العرب في الإسلام ، شاء أصحابه و مثيروه رجعه إلى الماضي البعيد ، و وضع تأريخ قديم له ، فجعلوا له أصولاً زعموا أنها ترجع إلى ما قبل الإسلام³ . و تجلّى هذا الصراع في إذكاء نار الفتنة بين القبائل في العصر الأموي و خاصة في بدايته الأولى . حيث أن تأجيج الصراعات القبلية يلهي القوى المعارضة ، والتي قوامها القبائل ذاتها ، عن معارضة السلطة المركزية ، الشيء الذي يحول دون تكتلها و تنظيمها لمواجهة السلطة المركزية وانتزاعها من القائمين عليها من بني أمية⁴ ، وفي ظل هذا الصراع ، ولأغراض أيديولوجية بحثة و رسم الخريطة السياسية القبلية للتحكم فيها و رسم استراتيجية ترويضها ، شرع في تدوين الأنساب و تثبيتها في القراطيس و الكتب . فكان لهذا الصراع و لوضع القبائل وتكتلاتها في هذا الوقت أثر خطير في تثبيت أنساب القبائل و تسجيلها ، ليس في هذا العهد فقط ، في تثبيت أنساب القبائل الجاهلية و تسجيلها أيضاً . إذ سجلت هذه الأنساب : جاهلية وإسلامية على الرأي السائد في النسب يوم شرع في التسجيل و التدوين، في أوج هذه العصبية العنيفة التي عمت الناس في صدر الإسلام . و من هنا كان لابد لفهم الفكرة القحطانية و العدنانية من الإمام بنزاع قحطان و عدنان في الإسلام⁵ .

¹ (نفس المرجع...ج 1، 493)

² (عبد العزيز سالم : تاريخ العرب...ص 51 .

³ (جواد علي ، مرجع سابق ج 1 ، ص 493 .

⁴ (إحسان النص ، مرجع سابق 255 .

⁵ (جواد علي المرجع السابق ، ص 494)

1) العرب البائدة: وهم القدامى، مثل: عاد و ثمود و طسم و جدیس و عملاق
2) العرب العاربة "القحطانية": وهم المنحدرون من صلب يعرب بن يشجب . بن قحطان
وهم عرب منذ خلقهم الله ، وعلى هذا النحو من العربية التي نفهمها و يفقهها من يسمع هذه
الكلمة . فهم الأصل ، والعدنانية الفرع ، منهم أخذوا العربية ، و بلسانهم تكلم أبناء إسماعيل بعد
هجرتهم إلى الحجاز ، شرح الله صدر جدهم إسماعيل ، فتكلم بالعربية ، بعد أن كان يتكلم بلغة
أبيه التي كانت الإرمية ، أو الكلدانية ، أو العبرانية على بعض الأقوال العبرانية على بعض
الأقوال¹

3) العرب المستعربة "العدنانية": وهم المنحدرون من صلب إسماعيل والعرب العاربة
مهدها اليمن، وقد تشعبت قبائلها و بطونها، فاشتهرت منها قبيلتان:
الأولى: حمير، وأشهر بطونها: زيد الجمهور ، و قضاة ، و السكاسك.
والثانية: كهلان ، وأشهر بطونها: همدان، وأنمار، وطيء ، ومذحج ، وكندة ، ولخم ، وجذام ،
والأزد ، والأوس، والخزرج ، وأولاد جفنة ملوك الشام ونتيجة الظروف الاقتصادية الشام.
ونتيجة الظروف الاقتصادية ، والصراع بين حمير وكهلان ، هاجرت بطون كهلان من اليمن
قبيل سيل العرم ، وانقسموا إلى أربعة أقسام:

- 1) الأزد: وسيدهم عمران بن عمرو ، وسكنوا الحجاز ، وعُمان، وتهامة.
- 2) لخم وجذام: وفيهم نصر بن ربيعة أبو الملوك المناذرة بالحيرة.
- 3) بنو طيء: نزلوا بالجبليين أجا وسلمى في الشمال.
- 4) كندة: نزلوا البحرين ، ثم حضرموت ، ثم نجد ، التي كوّنوا بها حكومة كبيرة.

أما بالنسبة للعرب المستعربة أو العدنانية نسبة إلى جدهم عدنان من سلسلة تنتهي بإسماعيل
بن ابراهيم الخليل ، جد الإسماعيليين . و هو مثل قحطان شخصية لانعرف عن أمرها شيئاً ، و
لا من خبرها غير هذا الذي يقصه علينا الإخباريون . و هو على حد قولهم من معاصري الملك
بختنصر ملك بابل (604-561 ق.م) الذي أوحى الله إليه على لسان(برخيا بن احنيا بن

¹ (جواد علي : المفصل...ج 1 ص 294

زراييل بن سلتيل) أن يغزو العرب في أيام ابنه معد بن عدنان على حد قول الإخباريين" ¹ ، فيرجع نسبهم إلى إسماعيل عليه السلام الذي ولد في فلسطين، ثم انتقل مع أمه إلى الحجاز ، ونشأ بها وتزوج، واشترك مع أبيه إبراهيم عليهم السلام في بناء الكعبة ، ورزق إسماعيل من الأولاد اثني عشر ابناً ، تشعبت منهم اثنتا عشرة قبيلة ، سكنت مكة، ثم انتشرت في أرجاء الجزيرة وخارجها ، وبقي "قيدار" أحد أبناء إسماعيل في مكة ، وتناسل أبناؤه حتى كان منهم عدنان وولده معد، ومن هذا الأخير حَفَظت العرب .

وقد تفرقت بَطون "معد" من ولده نزار، الذي كان له أربعة أولاد، تشعبت منهم أربع قبائل عظيمة: إياد وأنمار وربيعة ومضر، والأخيران هما اللذان كثرت بطونهما ، واتسعت أفخاذهما، فكان من ربيعة : أسد ، و عنزة ، و عبد القيس ، وابنا وائل - بكر و تغلب -، و حنيفة وغيرها.

وكان من مضر : شعبتين عظيمتين : قيس عيلان ، و إياس . فكان من قيس عيلان : بنو سليم ، وبنو هوازن ، وبنو غطفان التي منها : عبس وذبيان وأشجع. وكان من إياس : تميم بن مرة ، و هذيل بن مدركة ، وبنو أسد بن خزيمة ، و كنانة بن خزيمة التي منها قريش، وهم أولاد فهر بن مالك بن النضر بن كنانة . وانقسمت قريش إلى قبائل شتى، أشهرها: جمح ، وسهم ، وعدي ، ومخزوم ، وتيم ، وزهرة، و بطون قصي بن كلاب ، وهي: عبد الدار ، و أسد بن عبدالعزى ، و عبد مناف . وكان من عبد مناف أربع فصائل: عبد شمس ، و نوفل ، و المطلب ، و هاشم ، عبدالمطلب .

ولما تكاثرت أولاد عدنان تفرقوا ، وانتشروا في بلاد العرب متتبعين سبل العيش ، فتوزعوا في البحرين ، واليمامة ، والعراق ، وخيبر ، والطائف ، وبقي بتهامة بطون كنانة ، وأقام بمكة بطون قريش . و يدقق النسابة في تركيبة القبيلة حسب التصنيف الذي ذكرنا أعلاه ف:

القبيلة: وهي ما انقسم فيه الشعب كربيعة و مضر وسميت قبيلة لتقابل الأنساب فيها و ربما سميت القبائل الجماع . ويرى رود كاناكس أنه لا يجب أن يتبادر إلى أذهاننا أن لفظة قبيلة عبارة عن لفظ يدل على جماعة تجمع بينها صلة القرابة و الدم . ليست القبيلة فروع و

¹ (نفس المرجع ، الجزء 4 ، ص464.

أغصان من أسر و أجناس ليست هي جدول نسب. فالحالة الاقتصادية و السياسة هي التي تقور وظيفة و عمل الجماعة. و هذه تسمى أيضا قبيلة.

- العمارة: و هي ما انقسم فيه أنساب القبيلة كقرشي و كنانة على عمائر.

- البطن: وهي ما انقسم فيه العمارة كبني مناف و بني مخزوم.

- الفخذ: و هي ما انقسم فيه أنساب البطن كبني هاشم و بني أمية.

- الفصيطة: و هي ما انقسم فيه النسب من الفخذ كبني العباس.¹

و القبيلة هي أيضا كيان سياسي مستقل، و تكونت كتجمع بشري لهذا الغرض. و عليه فهي نزاعة بطبيعة التكوين لرفض الخضوع لأي كيان خارجها أو التنازل له. فأفراد القبيلة ينتمون أو يعتقدون انتماءهم إلى أصل واحد مشترك تجمعهم وحدة الجماعة و تربطهم رابطة العصبية للأهل و العشيرة ، و التي تعبر عن شعورهم بالتماسك و التضامن و الاندماج بين من تربطهم رابطة الدم ، فهي بذلك مصدر للقوة السياسية و الدفاعية التي تربط بين أفراد القبيلة فتعمل بذلك على بقاء المجتمع و حفظ كيانه ، و هي تعادل الشعور بالقومية في العصر الحاضر، ولكن رابطة الدم فيها أقوى و أوضح ، فالفرد يرتبط ارتباطاً وثيقاً بقبيلته و ينصرها ظالمة أو مظلومة . فمنطق وجود القبيلة المبني على العصبية التي تصوغ هويتها و تكرر تمايزها و تؤسس بالتالي للعلاقة الإجتماعية ، فالقبيلة قبيلة تحمي الفرد المنتمي إليها ، ملبية كل حاجاته و بالمقابل يذود عنها في كل ما يلحقها من مصائب و أهمها بالنسبة للقبيلة الحرب ، و إن تمردّ على قيمها و أعرافها يطرد منها و يبقى تائهاً هائماً على وجهه معرضاً للمخاطر². فالسياسي يعقل في النظام القبلي عبر تنظيم القبيلة الداخلي ، من جهة و من جهة أخرى في علاقتها بالقبائل الأخرى يقول روبرتسون سميث الدارس المتعمق للقبيلة السامية : "إن العرب كانوا لا يتصورون العلاقة الإجتماعية إلا عبر رباط القرابة . فما هو اجتماعي مبني على ما هو قرابي وما هو

¹ (محمد طيبي ، العرب الأصل..... ص 223.

² (يقول هشام جعيط : " إننا نشتم من قراءة المصادر و الأشعار وكل ما يتعلق بالحياة البدوية أن الفرد، خارج عشيرته ، معرض للتهلكة و الفتك شيء معتاد ، على في العالم البدوي المحض . و خلع الشخص من حماية القبيلة ، أي شطبه من الانتماء للمجموعة ، يعني هدر دمه و تعريضه للقتل . فهذا العالم القاسي على الإنسان منجهة الطبيعة و من جهة الإنسان ذاته يبدو دموي ، ليس بدموي لحد الذي تصفه لنا مصادرنا وكلها إسلامية" هشام جعيط ، في السيرة النبوية ، تاريخية الدعوة المحمدية ، ج2، الطبعة الأولى ، دار الطليعة، بيروت، 2007، ص53.

اجتماعي هو سياسي أيضاً" ¹ ووجود القبيلة كان مهدد باستمرار، ضمن منطق النظام القبلي القائم على الاحتراب . حتى اضطر حکماؤهم وساداتهم بعقد المواثيق والأحلاف ، فيسعون لدى الملوك طلباً للود ودفن الشر.. وفض النزاعات والخصومات.. كل ذلك لإقرار الأمن ونشر السلام في ربوعهم.. فقوافل التجارة تطلب أمناً، وأسواقهم لا تتعقد إلا والنفوس مطمئنة، والقبائل المتنازعة تنجح إلى سلم يصون دماءها وتصلح من شأنها فيه..
أولاً- تعزيز القبيلة.. ويكون ذلك عن طريق:

آ-الأحلاف: إذ دخلت معظم القبائل العربية في الأحلاف، لأنها وجدت فيها قوة لها وغلبة على خصومها.. وبمجرد دخول القبيلة في الحلف.. يلتزم حليفها بحق الدفاع عنها.. وصون أموالها وحقق دماؤها.

ب-النجدة والغوث: كثيراً ما تطلب القبائل المتحالفة الغوث والنجدة والعون على الثأر.. وهنا لعبت المرأة أدواراً تاريخية في إثارة الحمية في النفوس. ودفن الرجال إلى القتال.. والنجدة..

ج-الدفاع بين يدي الملوك: كانت القبائل تعمل جاهدة لدعم وجودها المهدد.. وتثبيت أمنها واستقرارها.. فأوجدت روح التفاهم والود بين أفرادها..

د-التنافس في السياسة: إن التفاوت بين القبائل في الشرف والمجد.. جعلتها لعقد محافل المفاخرة والمنافرة.. وتعداد المآثر.. وكانت المعارف تلعب دوراً هاماً في المنافسة والمفاخرة..
-السعي في القبيلة: لم تكن قبلية السفراء عصبية ضيقة، بل كانت قبلية ناضجة، مكنتهم من رسم سياسة واضحة ودقيقة، يدافعون عنها، ويصرون عليها، عندما تسوء سياسة القبيلة، ويغلب الجهل على شيوخها، ليحفظوا لقبائلهم عزتها ومنعتها.. ويجنبوها أموراً لا يعدمون فيها الضار، ولكن يعدمون النافع.

وأبلغ أنيساً سيّد الحي أنه يسوس أموراً، غيرها كان أحزماً
ويمكننا القول بأن السفراء هم رسل قومهم ، يرشدونهم ويحذرونهم وينذرونهم طالبين إليهم أن يكونوا دوماً مستعدين للقاء عدوهم. ثانياً- الفداء وفك الأسر إن الشواهد التاريخية عديدة في

¹ نفس المرجع ، ص59.

إسهام القبائل العربية لفك الأسارى، فالعربي يمتاز بشدة الغلو في تقديم يد المساعدة وذلك حسبما ما تفرضه التقاليد والأعراف القبلية من حماية ودفاع.

ثالثاً- السعي في السلم: لقد واجهت القبائل العربية نار الفتن وشتت فلول المغرضين.. وذلك بفعل حكماهم الذين وجدوا أن الظلم مطية الشر، والسبيل إلى التهلكة.. فتنادوا إلى رفع الظلم.. وإقرار الحق.. ونشر السلام والوئام، وإحلال الأمن والطمأنينة بين القبائل المختلفة.. فوصفوا دمار الحروب، وبشاعة المعارك التي قد تنتشب لأسباب واهية يمكن حلها بالطريقة السلمية. هذه الوظيفة المزدوجة للقبيلة في ترتيب أمورها الداخلية و علاقاتها بالقبائل الأخرى ، تستوجب وجود قطب منسق و منظم هذا القطب هو مؤسسة الرئاسة، إ ن الأزمات التي تمر بالقبيلة مثل الحروب والمنازعات هي التي تتمخض عن شخص يمتلك المقدرة على إدارة شؤون القبيلة وبالتالي زعامتها، ولا بد من توفر صفات لهذا الزعيم تعزز مكانته، من كرم وشجاعة وبأس، لكي يكسب قلوب أتباعه ويفرض طاعته، فالرئاسة على القوم إذن منصب يستحقه الفرد ، بخصاله و كفاءته ¹ خصوصاً وأن التمايز غير واضح بين سائر أفراد القبيلة اقتصادياً واجتماعياً وثقافياً و هذا لا يمنع من كون أحد شروط الترشح للزعامة الحيازة على الثروة. ليدعم زعامته على قبيلته يرتكز الرئيس على عشيرته الأقربين ، وخاصة على المجموعة الأكثر و لاءاً : أبناءه من الذكور . (كلما كانوا كثيراً كلما ازداد و جاهته و قوته. فارجل البدوي" صاحب السيادة " هو قبل كل شيء كثير الولدان) . إنه يستمد سؤده على باقي رؤساء العشائر من القبيلة من قة و سؤدد عشيرته . و هذا لايعني بالضرورة أن السلطة السياسية تثبت بصفة آلية في عشيرة أو أسرة و وبالتالي تنتقل وراثيا من الأب إلى الإبن" ² يمكن حدوث ذلك و لكن خارج أطر الوراثة ولكن شريطة أن تتوفر شروط و مقاييس الزعامة في هؤلاء الأبناء التي كانت في الأب و إلا خرجت هذه الزعامة إلي عشيرة أخرى لأن القبيلة هي التي تختار زعيمها لأن الزعيم في القبيلة العربية يجب أن يعبر عن التطلعات العميقة لهذه الأخيرة و يعمل على

¹ محمد عابد الجابري ، العقل السياسي...مرجع سابق ، ص 143.

² Laurent Chabry, Annie Chabry , Identités et stratégies politiques dans le monde arabo-musulman,(L'Harmattan,Paris, 2001,P51-52.

تحقيقها" ¹ هذا ما يجعل المسؤولية جماعية وليست فردية، وهو ما وثق الصلة بين الفرد و قبيلته (ففي المجتمع القبلي يستند المجتمع في بنائه على وحدة تمثل الكل، فليس في هذه الوحدة مستويات متعددة من المشاعر والمعتقدات تنظم سلوك أفراد المجتمع كما يشكل العرف والمسؤولية الجماعية عوامل الضبط في هذه الوحدة، وينعدم في هذه الوحدة التعدد الوظيفي، وتعدد الإنسان التي تترابط وظيفياً لبناء المجتمع، والفرد يكرر نفسه في هذه الوحدة ويتماهي في الجماعة مع بعض الفروقات يُفترض أن يتميز بها الزعيم وهي شروط ترؤس القبيلة :

- أن يتحلى بشجاعة خارقة لأن القبيلة معرضة إمّا للغزو أو أن تمارس الغزو على القبائل الأخرى و في كلا حالتها الدفاع أو الهجوم فعلى الزعيم أن يقود الحرب و يستبسل في المعركة وإلا أقالته القبيلة و هذا ما حدث للشاعر عمرو بن طفيل الذي رفض منزلة أحد أعدائه ²

- أن يكون كريماً معطاءً مسرفاً في العطاء ولقد اشتهر بهذه الصفة حاتم الطائي و عبدالله بن جدعان ، و إذا خشي من أن يستنزف ماله يتحى عن طيبة خاطر السيادة و يدعو غيره إلى مكانه .

- والشرط الثالث مرتبط بالثاني و هو وجوب الزعيم أن يكون غنيا حتى يستطيع أن يسدّ الحاجات المادية لأبناء القبيلة و يدفع الدية في حالة الثأر في ما إذا قتل فرد من القبيلة فرداً آخر من قبيلة أخرى ، أو فدية لإطلاق أسرى القبيلة من يد قبيلة معادية لذا خصص للزعيم خمس الغنائم .

- ورابع هذه الشروط وليس أقلها أهمية هي أن يكون حذقاً و ذو بصيرة وحلم ضروري لتسوية الخلافات الداخلية من جهة و علاقات القبيلة بغيرها من القبائل الأخرى يجب أن تتزاحم فيه هذه الميزة، مع فصاحة اللسان و الخطابة.

فإذن تبوء الزعامة كان مجرد تباه أكثر منه حيازة على سلطة فعلية ذات طابع قسري ، فالسلطة كانت في يد القبيلة كلها ممثلة في مجلس شيوخ العشائر و الأسر فالقرارات التي تُعنى

¹ (Idem , p52.)

² (Ibidem.)

بشؤون القبيلة تؤخذ جماعياً . والزعامة ليست ملكاً يرث بل هي مفتوحة لكل أفراد القبيلة الصرحاء شريطة توفر الشوط التي ذكرنا أعلاه لمن أَرادها ، فهي إذن تُستحق .

نستنتج من كل هذا أن البنية الإجتماعية و السياسية العربية قبل الإسلام كانت بنية مغلقة على مستويين الداخلي للقبيلة مستوى عبر التعصب أفرادها لها ، وهي بنية ، بفعل هذه العصبية ، تمتاز بنوع من المساواتية النسبية تمتحي داخلها شخصية الفرد الذي لا يساوي شيئاً بدونها ، فإذا خرج عن أعراف القبيلة نبذ ، و طرد منها و هذا حال الالصعاليك و الطرداء . و القبيلة العربية بهذه الصفة لا تختلف في ملامحها العامة عن القبيلة البدائية التي طالما انكب على دراستها علماء الأنثروبولوجيا وخاصة بصفاتها كياناً سياسياً .

وفي طرقنا للعلاقة الإجتماعية القبلية، نثبت صحة الطرح عند جورج لوكاتش الذي يقول ببطلان التحليل الماركسي التقليدي الدارج عند مفكري اليسار العرب حيث رأوا ، مثل حسين مروة في ثراء رئيس القبيلة ، انقساماً طبقياً باتجاه استغلال نفوذه لتنمية ثروته بينما ما رأيناه كان العكس تماماً ؛ فاشتراط توفر الثروة لدى الزعيم هو مراعاة لإمكانية توظيفها لإنفاقها على القبيلة ، بمعنى أن هذه العملية كبح لأي سيرورة لتراكم رأسالمال ، فالإقتصاد في هذه الحالة ليس هدفاً بحد ذاته بل وسيلة لخدمة العصبية القبلية و تمتين أواصر القرابة و تماسك البنية القبلية . وقد قمنا بتوضيح تفاصيل العلاقة السياسية عبر وصف بنية القرابة و الإعتقاد بالعصبية كنظام سياسي يصبح فيه السياسي معادلاً و مرادفاً للإجتماعي في غياب قطب سياسي جامع يحتكر وسائل القسر الشرعي و الفيزيقي معاً و الذي هو الدولة . و نحن لا نعرف شيئاً عن القبيلة العربية قبل الإسلام، و ذلك لانعدام الوثائق التاريخية المكتوبة. ولكن نحن نقدر أن المعلومات التي ساقها الإخباريون عن تاريخ قبيلة قريش منذ تأسيسها على يد قصي بن كلاب، حتى انتقلت إلى هؤلاء الرواة مشافهة، تلقي كثيراً من الضوء على بنية القبيلة العربية قبل الإسلام. و حتى لا نقف عند التخمينات النظرية البعيدة عن الواقع يجدر بنا أخذ قبيلة قريش، على ما وصل عنها من أخبار مفصلة، كنموذج للقبيلة العربية آنذاك لنضع العناصر النظرية التي عرضناها حول مفهوم القبيلة وسيكون هذا مضمون الفصل الموالي.

الفصل الثاني

المجتمع العربي القبلي : قريش نموذج

تعتبر قبيلة قريش من أشهر القبائل العربية على الإطلاق . لقد أسست مدينة مكة التي نعرفها اليوم و هي التي أكسبتها قداستها الوثنية أولاً و التوحيدية الإسلامية التي نعرفها عليها اليوم . وأخذنا قريش كنموذج في دراستنا هذه ، لثلاثة أسباب :

1. ليس لأنها متميزة بنيوياً عن باقي القبائل الأخرى العربية ، بل بالعكس فهي تعكس صورة القبيلة العربية بكل بنيتها الإجتماعية و السياسية .
2. المعلومات التي ساقها الإخباريون ، وما وصلنا عنها عبر النص القرآني تؤهلها لكي تكون النموذج لاستنتاج أفكار حول القبيلة العربية عموماً و العرب بشكل عام .
3. أهمية قريش الروحية و الدينية التي تربي فيها رسول الإسلام، العقيدة التي أحدثت انقلاباً في قطاع كبير من إنسانية العصر الوسيط .

ويعود تأسيس القبيلة إلى قصي بن كلاب الذي نازع خزاعة في السيادة على مكة فقاتلهم حتى أجلاهم من الحرم.

اختلف المؤرخون حول هذا الاسم - أي قريش - فمنهم من يرى أنهم من نسل النضر بن كنانة بن فهر بن النضر، و النضر هو الذي يسمّى قريشاً ، و منهم من يقول بأنهم من ولد فهر بن مالك بن النضر بن كنانة. وقيل إن الاسم مشتق من التقرش بمعنى الكسب و التجارة، و بمعنى التجمّع بعد التفرّق لأن قصياً جمع بطون كنانة و ناهض بهم خزاعة، وقيل سميت بذلك بدابة في البحر تسمى القرش و ليس جداً، لذلك سميت به تشبيهاً لغلبتها القبائل و قهرها إيّاهم، لأن سمك القرش يقهر سائر دواب البحر. و إن اختلف النسابون و المؤرخون في دلالة الاسم ، فإننا نرى في "التجمع" دلالة من نوع آخر كونها مرتبطة بالعمل البطولي التأسيسي للجد الأول ، لقد جمّع قريشاً بعد تفرّقها. و الغريب في الأمر أن نفس عمل قصي هذا يشبه ما قام به أنبياء

بني إسرائيل كإبراهيم و موسى و داوود وسليمان الذين مكّنوا بني إسرائيل من احتلال أرض الميعاد و الإقامة بها . كانت سلطته التي جمعها بيده والقواعد التي سنّها في تسيير شؤون القبيلة و تقسيم سكانها حول الحرم، و طريقة خدمة الحرم و الحجيج كل هذه المهام جعلت منه زعيماً للقبيلة، ليس بالمعنى السياسي و حسب بل الروحي و العقائدي أيضاً. و يأتي على لسان الطبري: " و كان أمره في قومه كالدين المتبع، لا يعمل بغيره تيمناً بأمره و معرفة بفضلته و شرفه"¹ و هذا دليل على عظمة الرجل و تبجيله من لدن قومه ، فعلى يده أصبح لهم شأن بين العرب بعدما كانوا متفرقين فجمعهم. ومهما تعددت دلالات الإسم و أصوله فإننا نرى أن الأقرب إلى إلى الحقيقة هي التجمع لأنها تدل على العمل البطولي الذي قام به الجدّ المؤسس ؛ لقد هزم قصي خزاعة و أخلى البيت لقريش وحدها دون منازع ، هذا العمل أهله لكي يكون زعيم قومه و بطلهم .

و دليل هذه العظمة و تبجيله من قبل قريش، أن قريشا لما سكنت الحرم و لعظمة تقديسها له ، هابت قطع شجر الحرم، في منازلهم ، فقطعها بيده، و أعانوه"² و عن طاعة العرب له يستعمل الطبري عبارة " تيمنت بأمره " و التيمن هو طاعة الأمر لدرجة العبادة كيف لا و هو مؤسس القبيلة و هو الذي جمعها بعد تفرقها و أوجد لها موطناً من أقدس مواطن العرب، حتى أن بعض الإخباريين يرجعون إسم قريش إلى التقرش أي التجمع³ .

¹ (أبو جعفر بن محمد بن جرير الطبري ، تاريخ الملوك و الرسل ، ط2 ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ، بدون تاريخ ص 159 .

² (نفس المرجع ، ص 258 .

³ (يقول ابن كثير :

وقريش هي التي تسكن البحر * بها سميت قريش قريشا

قال البيهقي أخبرنا أبو نصر بن قتادة أنا أبو الحسن علي بن عيسى الماليني حدثنا محمد بن الحسن بن الخليل النسوي أن أبا كريب حدثهم حدثنا وكيع بن الجراح عن هشام بن عروة عن أبيه عن أبي ركانة العامري أن معاوية قال لابن عباس فلم سميت قريش قريشا فقال لدابة تكون في البحر تكون أعظم دوابه فيقال لها القرش لا تمر بشيء من الغث والسمين إلا أكلته قال فأنشدني في ذلك شيئاً فأنشده شعر الجمحي إذ يقول

وقريش هي التي تسكن البحر * بها سميت قريش قريشا

تأكل الغث والسمين ولا * تتركن لذي الجناحين ريشا

هكذا في البلاد حي قريش * يأكلون البلاد أكلا كميثا

ولهم آخر الزمان نبي * يكثر القتل فيهم والخموشا

وقيل سماوا بقريش بن الحارث بن يخلد بن النضر بن كنانة وكان دليل بني النضر وصاحب ميرتهم فكانت العرب تقول قد جاءت عبر قريش قالوا وابن بدر بن قريش هو الذي حفر البئر المنسوبة إليه التي كانت عندها الوقعة العظمى يوم الفرقان يوم التقى الجمعان والله أعلم ويقال في النسبة إلى قريش قرشي وقريشي قال الجوهرى وهو القياس قال الشاعر

إذ يقول الشاعر:

قصي لعمرى كان يدعى مجمعا به جمع الله القبائل من فهر¹
في بعض كلام العرب و كثيرة الآراء حول هذا الاسم³ وهذا يثبتنا على رأينا في تقديس
الرجل كونه الرجل المبدئ ، الجدّ المؤسس.

ولم يكن تقسيم العشائر فضائيا ، أي إعمار الموطن بالإعتباطي بل خضع لمنطق القبيلة
العربية بشكل خاص فطبقاتها إثنان: صرحاء و مواليين،

" فقسم منهم نزل بظواهر (ضواحي) مكة فسمّوا قريش الظواهر وكانوا بدوًا ، ونزل

سائرهم في بطحاء مكة بين الأخشبين (جبلي مكة) فسمّوا قريش البطاح ، و أصبحوا حضرا"¹
فكانت السيادة لقريش البطاح و تكريس السيادة هذه يأتي عن طريق القيام بسدنة الكعبة و
إطعام الحجيج، و تسيير دار الندوة الذي اختير لها مكان بنائها قبالة المسجد الحرام. و بالنظر
إلى مهام دار الندوة السياسي و الاجتماعي، سوف يكتسب السياسي طابعا قدسيا لتتكرس سيادة
صرحاء القبيلة (قريش البطاح) السياسية، المرفقة بالشرعية القدسية الدينية على كامل قريش؛
صرحائها و مواليها داخل مكة، و سيادة قريش على الأقل في مكانة الشرف على باقي قبائل
العرب. و سوف تتبع هذه السنّة أو القاعدة التأسيسية حتى مجيء الإسلام ، و بعد موت النبي
و التي تأخذ فيه شكلا سياسيا صريحا ، بالإضافة إلى تبعات ذلك ، الثقافية حيث أصبحت قريش
بقوة سلطتها القدسية و السياسية تسود ثقافيا². وقد بني دار الندوة التي جعلها مكاناً لتصريف
أمر القبيلة "فما تتكح امرأة و لارجل و لا رجل من قريش إلّا في دار قصي بن كلاب ، و ما

لكل قريشي عليه مهابة * سريع إلى داعي النداء والتكرم

قال فإذا أردت بقريش الحي صرفته وإن أردت القبيلة منعه قال الشاعر في ترك الصرف وكفى قريش المعضلات وسادها الحافظ عماد
الدين أبي الفداء إسماعيل ابن عمر بن كثير ، البداية والنهاية ، الجزء الثالث ، الطبعة الأولى ، دار هجر للطباعة و النشر و التوزيع و
الإعلان ، القاهرة ، 1997 ، ص 223 - 224.

¹ (ابن هشام ، السيرة النبوية ، الجزء الأول و الثاني ، ص 126 .

¹ (عمر فرّوخ ، مرجع سابق ، ص 112

² (إن تطوّر مكة في ظل سيادة قريش ، و التي أضحت في القرن السادس الميلادي القطب الحضري الذي يحوز أهمية اقتصادية و دينية
بالنسبة للعرب ، أحدث تحولا ثقافيا هاما عبر التثاقف الذي نتج عن التفاعل بين مختلف القبائل العربية مما نتج عنه إثراء للهجة قريش التي أصبحت
اللهجة السائدة في الحجاز يقال بها الشعر و سوف تصبح لغة القرنين فيما بعد ، أنظر : حسين مروة ، النزعات المادية ، مرجع سابق ، ص
254 - 259 .

يتشاورون في أمر ينزل بهم إلا في داره ، و لا يعقدون لواء لحرب لقوم من غيرهم إلا في داره ، يعقدها لهم بعض ولده ، وما تدرّع جارية إذا بلغت أن تدرّع من قريش إلا في داره ؛ يشق عليها درعها ثم تدرعه ، ثم ينطلق بها إلى أهلها ؛ فكان أمره في قومه من قريش في حياته و بعد موته كالدين المتبع" ¹ . كل الإخباريين يتفقون على هذا الوصف لمؤسس قريش ؛ وثيقة أنثروبولوجية عن صفات للبطل المؤسس لقريش ² .

ويذهب بعض المستشرقين إلى القول بأن شخصية أسطورية يستبعدون كونها و جدت فعلاً ³ . ولكن أن تعزى له كل هذه الأعمال لايعني أنه شخصية أسطورية ، قد يكون لقب بقصي لأن اسمه الأصلي على مايزعم الإخباريون هو: زيد ، وقد أطلق عليه اسم قصي عكس مزاعم الإخباريين لأنه أقصي من قومه منذ صغره ، لأنه تربى بعيداً عن قومه بني عذرة قبيلة أمه ⁴ . لكن وثائق حفرية أوردها جواد علي مفادها أنه في جملة النصوص النبطية التي عثر عليها في "صلخد" اسم رجل عرف ب "روحو بن قسيو" "روح بن قصي" ، كما عثر على نصّ جاء فيه اسم "مليكو بن قسيو" . "مالك بن قصي" ، وورد اسم "قسيو بن اكلبو" ، أي "قصي بن كلاب" ⁵ . و يضيف مؤرخنا " وقد تبين من هذه الكتابات إن المذكورين هم من أسرة واحدة، وقد كانوا كهاناً أو سدنة لمعبد من معابد "صلخد" . فقصي إذن من الأسماء الواردة عند النبط. والغريب أننا نرى بين قصي صلخد وقصي مكة اشتراكاً لا في الاسم وحده، بل في المكانة أيضاً، فلقصي صلخد مكانة دينية، ولقصي مكة هذه المكانة أيضاً في مكة" ⁶ . بناءً على ما تقدم إلينا جواد علي ، فإننا نرجح أن قصي النقوش هذا يكون جداً لقصي قريش و قد لقب به لتشابه المكانة التي كانت له عند قومه قريش . فلا يمكن استبعاد كون قصي قريش ورث الزعامة من جدّه النبطي خاصة و أن كل الدلائل تشير إلى أن قريش من أصل شمالي و المرجح أن يكون نبطي ، و إلا

¹ (أبو جعفر محمد بن جرير الطبري ، تاريخ الرسل و الملوك ، الجزء الثاني ، الطبعة الثانية ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ، بدون تاريخ ، ص 258 - 259 .

² (هشام جعيط ، تاريخية الدعوة المحمدية ، مرجع سابق ، ص 119 .

³ (جواد علي ، المفصل ، ج 4 ، 58 .

⁴ (الطبري ، مرجع سابق ، ص 255 .

⁵ (جواد علي ، مرجع سابق 57

⁶ (نفس المرجع نفس الصفحة .

كيف نفسّر تبني العرب الحرف النبطي في الكتابة العربية¹ على سبيل المثال . و الزعامة فعلاً تتوارث في القبائل و ها هو هشام جعيط في نفس سيق الفكرة يرى في زعامة محمد للعرب تسلسلاً منطقياً لزعامة انحدرت من قصي إذ يقول : " أن الجد الأول و الحفيد - محمد - قاما الواحد تلو الآخر بعد مرور قرن و نيف بأدوار تأسيسية ذات قيمة عليا ، مع أن عمل محمد ذو بعد عالمي و يدور في زمنية لا تنتهي ، ذات امتداد طويل " ² . وكما تعودّ العرب ، فإنه لما يموت أحد عظماءهم يرتقون به إلى حدّ العبادة حيث أن قصي لما مات ، دفن بالحجون، وقد كانوا يزورون قبره ويعظمونه. والحجون جبل بأعلى مكة كان أهل مكة يدفنون موتاهم فيه . فعليه مقبرة جاهلية من مقابر مكة القديمة.³

إن هذه القواعد التي سنّها قصي اتبعت كما ذكر لنا ذلك الطبري أصبحت بمثابة الدين لدرجة أن أحد أولاده سمي بـ "عبد قصي" و هذا أحسن مثال على الوعي العصبي القبلي، المبني على الولاء الأسطوري المقدس للجد المؤسس. و عندما بلغ قصي سن العجز، و كان له أربعة أولاد عبد مناف، و عبد الدار و عبد القصي و عبد العزى ولى مهامه في رئاسة القبيلة إلى ابنه عبد الدار، و يفسر كتاب السيرة و الإخباريين ذلك، كون عبد الدار كان أكبر إخوته و لم يكن له نفس ما بلغه أخوته من الشرف و كان أفضلهم عنده خاصة عبد مناف الذي علا شرفه لدرجة أن صيته أصبح مسموعاً عند العرب كلها كان بلغ من العشرين⁴ و يبدو أن هذا التفسير ما هو إلا مجرد تبرير لإقصاء الجد الأول لبني هاشم الذي لم ينل تفضيل قصي ما حصل لأخيه عبد الدار لأنه إذا كان ذلك سبباً حقيقياً لكان قصياً- الحكيم و الحريص على مستقبل قومه-لوقع اختياره على عبد مناف الذي كان أشرف إخوته. و يبدو أن بني عبد الدار خالفوا ما كان قد عمل به قصي "فاختطوا مكة رباعاً فكانوا يقتطعونها في قومهم و في غيرهم من حلفائهم و يبيعونها"¹ ، و يبدو أن ذلك كان يقام على حساب بني عمومته من بني عبد مناف . و تعتبر هذه الممارسة المخالفة لما سنّه قصي أول تصدّع يحدث في البناء القبلي القرشي، و سببه

¹ (إحصان عباس ، تاريخ دولة الأنباط، الطبعة الأولى ، دار الشروق للتوزيع و النشر ، بيروت ، 1987 ، ص 24 .

² (هشام جعيط ، مرجع سابق ، ص 119

³ (جواد علي ، مرجع سابق ، ج4، ص58 .

⁴ (ابن هشام ، السيرة ، مرجع سابق ، ص 129 - 130 .

استعمال تراث القبيلة للاغتناء و الثراء من قبل بني عبد الدار. و هذا ما أدى بني عبد مناف و عبد شمس و هاشما و عبد المطلب و نوفل إلى تقرير منازعهم في ما كان لهم من قصي إلى أبيهم عبد الدار و منه إليهم. فأرادوا أخذ كل ما كان لديهم من الحجابة و اللواء و السقاية و الرفادة و رأوا أنهم أولى بذلك منهم لشرفهم عليهم وفضلهم على قومهم فتفرقت عند ذلك قريش، فكانت طائفة من عبد مناف على رأيهم يرون أنهم أحق به من بني عبد الدار لمكانتهم في قومهم؛ و كانت طائفة مع بني عبد الدار، يرون أن لا ينزع ما كان قصي جعل لهم¹.

و يذكر ابن هشام أسماء و عدد القبائل التي تحالفت مع هذا الطرف و ذاك من النزاع فتحالف مع عبد مناف بنو أسد بن عبد العزى بن قصي وبنو زهرة بن كلاب وبنو تيم بن مرة بن كعب، وبنو الحارث بن فهر بن مالك بن النضر و تعاقد فأغمسوا أيديهم في جفنة وضع فيها طيبا فسموا بحلف المطيبين. أما بنو عبد الدار فتعاهدوا هم و حلفاؤهم (بنو مخزوم بن يقظة بن مرة، وبنو سهم بن عمرو بن هصيص بن كعب، وبنو جمح بن عمر بن هصيص، وبنو عدي بن كعب) عند الكعبة؛ غمسوا أيديهم في دم جزر ذبحت لصنم وجعلوا ذلك حقا مؤكدا على ألا يتخاذلوا ولا يسلم بعضهم بعضا، فسمو الأحلاف. و أجمع كل من الفريقين على الحرب، ثم تداعوا بعد ذلك إلى الصلح، على أن يعطوا بني عبد مناف السقاية و الرفادة، وأن تكون الحجابة و اللواء و الندوة لبني عبد الدار، و تحاجز الناس عن الحرب، و ثبت كل قوم مع من حالفوا، و ضلوا على هذا النحو حتى ظهور الإسلام¹. ليس المهم أن نبين تفاصيل هذا الشقاق، و إنما ههنا تبيان الشقاق ذاته كظاهرة خاصة بالمجتمع القبلي.

إنّ الذي وقع من شرخ في جسم قريش القبلي، والذي كاد أن يتحول إلى حرب كان من شأنه أن يشنت قوة قريش و يضعف موقفها و موقعها إزاء باقي العرب. و الملفت للانتباه أن حالة مثل هذه تفضي في الغالب إلى ميلاد قبيلتين و يبدو أن منطق القبلية نفسه حال دون وقوع ذلك التطاحن، فقريش لها موطن مشترك هو مكة موقعها الاستراتيجي كطريق للتجارة و أقدس

¹ (نفس المرجع، ص 131

كعبة لدى العرب موجودة في ترابها فيتفاعل هنا الاقتصادي التجاري ، فيتفاعل الدنيوي مع القدس ليحولان دون انقسام القبيلة .

فتجمع أمور القبيلة في يد عبد الدار وحده التي هي أسرة مستقلة هو الإقرار بانقسام داخل القبيلة ، لأن تدبير هذه الشؤون من قبل طرف دون الآخر في مجتمع يفترض التساوي بين أعضائه أدى إلى ثورة بني عبد مناف ضد هذا الوضع الذي يكرّس دونيتهم إزاء بني عمومتهم و الوقوع تحت سلطتهم . و عرف هذين التحالفين تاريخيا من جهة بني عبد مناف بحلف المطيبين فيزعمون أن بعض نساء قريش بني عبد مناف أخرجت لهم جفنة وضعوا فيها طيباً لأحلافهم أغمسوا فيها أيديهم ، قيل فتقاعدوا و تعاهدوا ، ثم مسحوا الكعبة بأيديهم توكيدا على أنفسهم فسموا المطيبين¹ . و أما الطرف الآخر فقاموا ببذائع جزر و غمسوا أيديهم في دمه و العفوة و سموا بلعقة الدم و لم تأت قصة لعق الدم لا في سيرة ابن اسحاق و لا في سيرة ابن هاشم إذ يكتفيا بذكر "حلف الأحلاف"² و تتعد أن إضافة قصة لعق الدم أضيفت لاحقا و ذلك تبجيلا لبني عبد مناف و إجلالا لهم لأنهم أجداد النبي و خطأ من قيمة غراماتهم من الحلف المضاد و الذين كان منهم أشد مناوئي الدعوة المحمدية.

و كما أسلفنا الذكر فإن مصلحة هذا الطرف و ذلك مالت دون حدوث حرب غير محمودة العواقب على قريش و مكة و كان هذا التحالف المزدوج قد اعاد التوازن إلى القبيلة باقتسام ما كان لال عبد الدار وحدهم . فكانت الندوة و الحجابة و اللواء لبني عبد الدار بينما عادت السقاية و الرفادة لبني عبد مناف ، و رضي كل واحد من الفريقين بذلك، و تحاجز الناس عن الحرب . و بقي هذا التنافس قائما، حول رئاسة مكة بين من اشتهروا بالغنى ، و من كانوا ذوي مكانة اجتماعية ودينية حتى مجيء الإسلام . و يعلق جواد على هذا الحلف و ما تبعه من تحالفات سوف نأتي على ذكرها فيما بعد قائلا: " يلاحظ أن هذا النزاع لم يكن نزاعا عائليا تماما قام على النسب إلى الأب و الجد بل كان نزاعا على الرئاسة و السيادة في الغالب. فنجد جماعة من عائلة

¹ (بن هشام ، السيرة ، مرجع سابق ، ص 132 .

² (نفس مرجع ، نفس الصفحة .

تنظم إلى العائلة الأخرى المنافسة، و تترك عشيرتها، لأن مصلحتها الخاصة و تخاصمها مع أحد أقربائها دفاعها إلى اتخاذ ذلك الموقف"¹.

كانت هذه الحقيقة استراتيجيات التحالف و التنازح المحايثة للمنطق القبلي . فالعدو ليس عدوا على الدوام و لا الصديق بمثل ذلك، و تتبدل المواقع إذن حسب المنطق القبلي. و هي كما أسلفنا و حسب بيار كلاستر؛ المحافظة الدؤوبة على استقلالية القبلية إزاء القبلية الأخرى. فالعداء الدائم لا يجري مطلقا باتجاه الحفاظ على استقلالية القبلية عن الأخرى و الصداقة الدائمة قد تؤدي إلى التماهي في الأخرى ، و هذا خطير على هوية القبلية . و لاحظ أننا استعلمنا هنا مفهوم القبلية و لم تستعمل أسرة أو عشيرة . فالحالة التاريخية التي بلغت قريش هي تشرذم عصبيتها، بحكم منطق تنامي هذه العشائر ديمغرافيا و مصلحيا أيضا . لأن تنامي الثروة في يد مجموعة من تجار قريش أدى بهم حتما إلى الحفاظ عليها و التنافس على مصدرها، و المفارقة هنا أن مصدر هذه الثروة هو الموطن الذي تسكنه قريش و الذي هو مكة ذاتها ، من حيث كونه طريق بريّ استراتيجي للتجارة العالمية آنذاك هذا من جهة ، و من جهة أخرى مكان مقدس لجميع العرب يقصدونه للحج ، و هو بالتالي سوق داخلية و مصدر للسلع الاستهلاكية للقبائل القاصدة إليه للحج . فلو كان مصدر ثروة المكيين غير ذلك كالأرض الزراعية و الصيد كما هو الحال في البلاد غير الصحراوية(مكة هي وادٍ غير ذي زرع كما ورد في القرآن الكريم) كان بإمكان الأمور أن تفضي إلى ما يتطلبه النظام القبلي و هو الاكتفاء الذاتي بمصدر الثروة بما يعيل أفرادها، و رسم مواطن استقرار لكل جماعة قبلية مكتفية ذاتيا، محافظة على هويتها من منظور منطق التناظر و الاستبعاد.

و لكن وجود التجارة كمصدر واحد للاستزاق في مكة كان يشكل مفارقة تاريخية سرعت من انقسام قريش دون التفريط في الموطن و موردها الاقتصادي الوحيد، فتصالح القبيلين أو التحالفين كان حتمية للحفاظ على الوجود بالحفاظ على مورد العيش الوحيد، ولأن تجاربهما هو هتك أو تدنيس لقدسية البيت من جهة و إبعاد العرب إلى الحج، إليه و بالتالي فقدان مكة موردها

¹ (جواد على ، مرجع سابق ، ص59

الرئيس لقوت سكانها و هبتها وسيادتها على العرب كلها. وفي آخر المطاف فإنّ التصالح كانت حكمته إذن غريزة البقاء لا أكثر .

فتنازل بني عبر الدار عن السقاية و الرفاة لفائدة بني مناف لم يكن ليهدد مصالحهم التجارية، بل على العكس من ذلك كان مناسبة لتفرغهم لنشاطهم التجاري، و سوف نرى أن بني عبد مناف سوف يتكسبون من التجارة و يبنون ثروة عن طريق اضطلاعهم بمهام السقاية و الرفاة. و يتساءل خليل عبد الكريم كيف أن بني عبد مناف تخلوا عن دار الندوة و الحجابة و اللواء رغم شرفهم ،لبنى عبد الدار بينما اختاروا السقاية و الرفاة؟ فكان جوابه ذا شقين:

أولهما : أن السقاية و الرفاة أساسان للكرم و الجود و هما قيمتان لا زالت العرب تتفاخر بها، و من شيم أصحابها البذل و العطاء و من ثم فإن صاحبها يصبح موضوع ثناء و شهرة و شرف يبلغ حد التبجيل عند الحجاج و المعتمرين.

ثانيهما: فإن السقاية و الرفاة لهما علاقة مباشرة بشعيرة الحج المقدسة عند العرب تؤديها كل القبائل ، كونها من إرث إبراهيم الجد الأولى للعرب المستعربة ، و تؤديها حتى القبائل العربية التي تهودت أو تنصرت . و الحج فريضة دينية و الدين رافة شديدة الفعالية ، و ذات أثر سحري في نفوس الناس من أهم الروافع التي أولاها مؤسسو "دولة" قريش عناية فائقة و رعاية مكثفة و قد بدأ هذا الاتجاه قصي برأي خليل عبد الكريم¹.

هذا الرأي صحيح في ظاهره و لكن إذا ما تفحصناه عمقا فإننا نعيب عليه كونه يحيل علاقة الدين بالسياسة على شاكلة تحليل علاقة الدين بالدولة و كأن الدولة كانت قائمة فعلا في مكة، من منطلق أنه يعتبر قصيا ملكا أسس لدولة قريش و هذا أخذا بما تداوله الإخباريون كون قصيا هو أول بني معد أصاب ملكا² .

و بناء على هذا التحليل فإننا نجد أنفسنا في رحاب النظام القبلي ، الذي لا يختلف كثيرا عن المجتمعات القبلية التي درسها الأنثروبولوجيون . فالقبلية تأسيسا تستبعد كل سلطة قهرية في

¹ خليل عبد الكريم ، قريش من القبيلة إلى الدولة المركزية ، ط: 2، سينا للنشر - الإنتشار العربي ، القاهرة - بيروت ، 1997 ، ص 42

² ابن هشام ، السيرة ، مرجع سابق ، ص 124 . وتتواتر هذه الرواية لدى كل الإخباريين على اعتبار أن الملك لايراد به تأسيس دولة بل الزعامة فقط . إذ لم يأت على ذكرهم مايسمى بالدولة

شكلها الدولاني (كأشكال قمع التي تمارسها مؤسسات الدولة) لأن هذه الأخيرة تفترض وجود انقسام داخل جسم الجماعة والتي بهذا الشكل تفقد هويتها كمجتمع مبني على المساواتية ، فدار الندوة لم تكن قصرا لملك أو إمبراطور ، بل كانت مجلسا لرؤساء بطون قريش يتشاورون فيها حول تسيير أمور القبيلة، و إن وجد الرئيس فإنه لا يملك سلطة قهرية فالسلطة الفعلية هي سلطة القبيلة و أعرافها التي سنها الأجداد المؤسسون و، القرار يتخذ باستشارة وجهاءها لأن مرجعية المعنى ليست ملكا لشخص بل هي ملك للأجداد أورثوها للجماعة والذين يجسدون القوى الغيبية التي تدين لها. فعلى سبيل المثال فإنّ الخلاف الذي وقع بين عبد شمس و عمه هاشم و الذي كان أشرف قريش وزعيمها لم يكن له أن يفصل فيه لعدم توفره على سلطة قهرية لا يملكها إلا الأمراء و الملوك و الحل إذن تطلب اجتماع الوجهاء من قريش ليستشيروا كاهن خزاعة و الذي عن طريق وظيفته كوسيط بين القوى الغيبية،قوى الأجداد المؤسسين و المقدسين في نفس الوقت سوف يحسم في القرار عن طريق لعبة القداح و التي لا يقرر في نتیجتها إلا عالم الغيب و التي تدين له قبيلة بمعنى وجودها.

إذن فتولي هاشما السقاية و الرفادة كان له عمق سياسي متصل بكيان القبيلة ذاتها ، لأن أسباب التضعف بدأت تتسرب إلى كيان القبيلة عن طريق احتكار بني عبد الدار تسيير أمور مكة ، و الاهتمام بالتجارة و الثراء على حساب خدمة الحجيج وإلا لما تركوا السقاية و الرفادة لبني عبد مناف. ربما كان ذلك ازدياء و احتقارا لهذه الوظيفة ، و معروف أن التقليد الذي سنّه قصي وهو خدمة الحجيج أكثر من أي أمر آخر . فلما تولى رئاسة قريش واضطلع بتدبير شؤون مكة خطب في القوم قائلاً:

" يا معشر قريش أنتم جيران الله و أهل مكة و أهل الحرم و أن الحجاج ضيف الله و زوار بيته وهم أحق بالضيافة فاجعلوا لهم طعاما و شرابا أيام الحج حتى يصدروا عنكم " ¹ و كما ذكرنا سابقا فإن كل تقليد وضعه قصي كان بمثابة الدين تتبعه قريش إذ جرى أمر إطعام الحجيج تقليدا حتى ظهور الإسلام² لا يحيد عنه و إلا فإنها تفقد كيانها وهويتها، و عند استسلام هاشم مهام السقاية و الرفادة خطب في قريش مكررا بالحرف الواحد خطاب قصي و كأنني به يعيد الأمور إلى نصابها، و كأن وجود قريش مرهون تأسيسا، على خدمة البيت و ضيافة

الحجيج من العرب و ليس الحجيج من القبائل الأخرى و حسب،بل حتى من سكان مكة ذاتها فمن صفات رئيس القبيلة أن يكون ذا جود و كرم فهاتين الصفتين أساسيتين يجب أن يتحلى بها صاحب الزعامة على قومه حتى يكون أهلا لها وعلى ما يذكر ابن هشام :

"وكان هاشما فيما يزعمون أول من سن الرحلتين لقريش: رحلتي الشتاء و الصيف .و أول من أطعم الثريد للحجاج بمكة، وإنما كان اسمه عمرا؛ فما سمي هاشما إلا بهشمه الخبز بمكة لقومه الذين " اصابتهم لزبة و قحط ، فرحل إلى فلسطين ، فاشتري منها الدقيق ، فقدم به مكة فأمر به و نحر لجزورا ، ثم اتخذ لقومه مرقة ثريد بذلك الخبز" ¹ .فقال شاعر من قريش أو من بعض العرب:

عمرو الذي هشم الثريد لقومه قوم بمكة مسنتين عجاف
سنت إليه الرحلتان كلاهما سفر الشتاء ورحلة الإيلاف

قال ابن هشام : أنشدني بعض أهل العلم بالشعر من أهل الحجاز .

قوم بمكة مسنتين عجاف. ² وتشير الأبيات إلى ما ذكره الطبري في تاريخه من أنه سمي هاشما لأن سنة من القحط أصابت مكة فجمع المال وخرج إلى الشام و أتى بطعام من الثريد وهشمه ووزعه على قومه في سبيل إطعامهم ويزعم الإخباريون أنّ هاشما كان يكره أن ينفش الفقر بين قومه فكان من عادات العرب إذا أصابهم الفقر فإن الرجل الفقير ينعزل عن الجماعة في الصحراء القاحلة خجلا من حالة الإملاق هذه إلى أن يصيبه الموت وكم من رجل أنقضه هاشما بإخراجه من إملاقه وحالة اليأس هذه و عاد إلى حياته العادية بين قومه ³

يا أيها الرجل المحول رحله ألا نزلت بآل عبد مناف

¹ (الطبري ، مرجع سابق ، ص 252 . يلاحظ القارئ أسلوب الخطابة هذا ، الذي لا يحمل صيغة الأمر بل أننا نلتصم فيه أسلوب النصيحة لأن الرجل يعي جيدا دوره المنوط به داخل القبيلة ، فسلطته لا تتعدى النصيحة و التذكير بما أوصى به الأولون . و هو نفس الخطاب الذي كان يوجهه قصي إلى قومه و نفس النبرة و الأسلوب .

² (علي برهان الدين الحلبي، إنسان العيون في سيرة الأمين المأمون ، ج 1 ، دار المعرفة ،بيروت بدون تاريخ،ص6

³ (خليل عبد الكريم ، مرجع سابق ، ص60

هبتك أمك لو نزلت برحلهم
منعوك من عدم ومن أقراف
الخالطين غنيهم بفقيرهم
حتى يعود فقيرهم كالكافي¹

ويذكر الأنثروبولوجي الأمريكي مارفن هاريس (Marvin Harris):

" في المرحلة الأكثر صفاء ، و الأكثر مساواتية (البحوث التي أجريت على العديد من الجماعات في ميلانيزيا وفي غينيا الجديدة قد بينت لنا ذلك) "الرجال العظام" كادحون - طموحون- ومخلصون للصالح العام، يحرضون أقرباءهم وجيرانهم للعمل من أجلهم واعدن إياهم بوليمة كبرى لفائض القوت الذي ينتجونه. و أثناء الوليمة، يقوم " الرجل العظيم" وهو محاط بمساعديه الأقربين بإعادة توزيع-يقسم- بسخاء الطعام وهدايا أخرى ولا يحتفظ لنفسه بأي شيء. في بعض الظروف الإيكولوجية وفي وقت الحرب، يمكن لهؤلاء الموزعين للقوت أن يعتلوا شيئاً فشيئاً فوق أهليهم ليكونوا النواة الأصيلة للطبقات الحاكمة للدول الأولى²

ولعل هاشما كان من هؤلاء الرجال العظام الساهرين على حياة كريمة لقومهم ، وليس لهؤلاء وحسب بل للعرب كلها ومثل هذه الممارسة لا تزيده إلا شرفا وصيتا طيبا لديهم ، خاصة ونحن نعلم أن الكعبة يقدها كل عربي وكل تقديس لها هو تجيل لأهلها ، و تعظيما لهم و بالتالي الاعتراف بنوع من السلطة الروحية عليهم. وما يدل على ما نحن بصدد درسه هنا وهو ارتباط سيادة الفرد على الجماعة القبلية بدرجة تفانيه في خدمة الجماعة ووضع ماله وكل ما يملك تحت تصرفها هو حاتم الطائي أشهر العرب الذين اتصفوا بالكرم، هذا الأخير لم يكن خيارا أخلاقيا وشخصيا لديه بل أن البنية السياسية للقبيلة هي التي أملت عليه ذلك.

فالبنية السياسية و الاجتماعية للقبيلة ، تدفع برئيسها إلى مثل هذه الممارسة ، والتي تبدو أنها الوظيفة الأساسية لرئاسته ، وهو أن يفني ماله لصالح أفراد القبيلة ولو أن المسحة الشخصية لحاتم المتشعب بالأخلاق النصرانية قد ضخمت من صورته و أسطرت لها حيث تروى عنه أساطير في جودة وكرمه يقول ابن كثير :

¹ (الطبري ، مرجع سابق ، 252 .

² (Marvin Harris , OPcit, p91,92)

" قال وفد حاتم الطائي على النعمان بن المنذر فأكرمه وأدناه ثم زوده عند انصرافه جملين ذهباً وورقاً غير ما أعطاه من طرائف بلده فرحل فلما أشرف على أهله تلقته أعاريب طيء فقالت: يا حاتم أتيت من عند الملك وأتينا من عند أهالينا بالفقر فقال حاتم: هلم فخذوا ما بين يدي فتوزعوه فوثبوا إلى ما بين يديه من حباء النعمان فاقتسموه.¹"

حيث يقال عنه أنه أفنى ماله و لما نزل عليه أحد الضيوف ذبح له آخر و أعز ما كان يملك و هو فرسه.

و هو القائل في بيت يربط فيه سيادته على قومه بجوده و كرمه:

يقولون أهلك مالك فاقتصد وما كنت لولا ما يقولون سيديا

و يذكر الإخباريون أمثلة عن أشهر أسياد العرب و منهم عبد الله بن جدعان بن عمرو بن كعب بن سعد بن تيم و هو والد أبو بكر الصديق و كان في بدء حياته شريراً ، أو بالتعبير الحديث هامشياً منبوذاً من قومه و يزعم أصحاب الأخبار أنه في إحدى جولاته في الجبال دخل جوفاً فوجد فيه كنزاً مدفوناً مع قبوراً أكابر جرهم، كنزاً من اللؤلؤ و الذهب و عاد إلى قومه فأعطاهم في ما أصاب من مال فأحبوه و أصبح ممن يذبحون و يخرجون الطعام إلى الناس بسخاء حتى أصبح سيدياً عليهم² و بلغ بذلك السيادة على قومه . وعلى مثال حاتم و عبد الله ابن جدعان استلم هاشم مهام السقاية و الرفادة، و بقي نسله يتوارث السيادة عنه متابعين نهجه حتى يقال أن ابن عبد المطلب ابنه عاش عيشة بسيطة، و بمال قليل و لم يترك ما فيه الكفاية لابنه أبي طالب ، الذي مات فقيراً صعب عليه إعالة أبناءه و أدرك الفقر ابن أخيه محمد ، الذي كفله و الذي امتنهن سنوات من حياته رعي الغنم . و هذا ما لم يكن لبني عبدالدار ، حيث استلموا اللواء فقط و الذي لا يعطي صاحبه السيادة ، إلا يوم الحرب و معروف عن قريش أنها مسالمة و قليلاً ما خاضت حرباً مع القبائل الأخرى ، ما عدا حرب الفجار التي اضطرت إلى خوضها.³

¹ ابن كثير ، البداية و النهاية ، ج 3 ، ص 160 – 161 .

² محمد بن حبيب البغدادي ، المنق في أخبار قريش ، تحقيق : خورشيد أحمد فارق ، ط : 1 ، عالم الكتب ، بيروت ، 1985 ، ص 149 – 151 .

³ عواطف أديب علي سلامة ، قريش قبل الإسلام و دورها السياسي و الإقتصادي و الديني ، دار المريخ ، الرياض ، 1994 ، ص 178 .

و لعل أهم ما قام به ، هو تأمين تجارة قومه بأخذه الإيلاف من قبائل العرب ومن الملوك و الأباطرة لتأمين تجارة قريش . و سرعان ما وضع يديه على دار الندوة لتوفره على خصال الكرم و الحلم . فزعيم القبيلة ، و الذي برأينا في حالة قريش الخصوصية ، توجبت عليه كما سوف يتوجب على من سوف يخلفه لاحقاً ، بعد أخيه ، عبد المطلب ابنه ، الذي سوف يحاول لعب دور معقد تحدده وضعية قريش كقبيلة تراقب تجارة عالم ذلك العصر، و تجارة العرب كمصدر اقتصادي يؤمن وجودها ، و دورا قدسيا متوارث من جد أسطوري يلزمها بخدمة الحجيج و بالتالي ممارسة السيادة على العرب ليس من باب الإخضاع و القسر بل دورا روحيا حتى ولم ينتفي منه الطابع السياسي - باعتبار أن الروحي في القبيلة - مرتبط بالسياسي . هذه الجدلية أضفت حساسية في سبيل إيجاد التوازن بين طرفيها ، هي الوحدة الكفيلة بالحفاظ على عصبية القبيلة و شد تماسكها . هذا التوازن الذي بدأ كما ذكرنا بالتضعف، مع التطور العاصف للنشاط التجاري و بدء الانقسام داخل القبيلة بين تجار مترفين و تجار متواضعين بالإضافة إلى توسع مكة إلى عمال أجراء و من لا عشيرة لهم و رقيق و فقراء معدمون ، بدأ يتكاثر عددهم على هامش القبيلة .

وكما ذكرنا أنفا فإن عبد المطلب سوف يكون حلقة حاسمة في تطور القبيلة على كل الأصعدة. فنشاطه القدسي و الخاص بالرفادة و السقاية مهمتان مرتبطتان، و لا يمكن أن تؤدي على ما يرام إلا عن طريق تطوير النشاط التجاري و السهر على نجاحه، فالرفادة و السقاية هي بمثابة عقد مبرم بين تجار قريش و عائلة بني هاشم و هذا منذ رئاسة قصي . فمال الرفادة و السقاية هو بمثابة إتاوة أو نصيب مال يعطى إلى القائم على شؤون الحج يشتري بها الطعام و الشراب إلى الحجيج، و كان شراب الحجيج عبارة عن زبيب ينبذ بالماء¹، و كما كان لها دورا كبيرا في تأمين تجارة قريش عن طريق الإيلاف هذا الإيلاف الذي كان له أثر عظيم في تطوير هذه التجارة لذكره في القرآن الكريم "لإيلاف قريش إيلافهم رحلة الشتاء و الصيف" فإن عبد المطلب سوف يكون له دورا رائدا تنتمه لما قام به أبوه هاشم . و عبد المطلب هو أحد أبناء الأربعة الذكور لهاشم و له خمس أخوات، و إخوته هم: أسد و أبا صيفي و نضلة إما إخوانه فهن الشيماء، و خالدة، و ضعيفة، و رقية بنت عدي المازنية، و حية و قد أنجبهم من أمهات

عدة فعبد المطلب و رقية من امرأة من بني النجار من قبيلة الخزرج الساكنة المدينة و أمها من بني النجار من الخزرج أيضا و أم عميرة نجارية و أم أسيد خزاعية، و حية من الخزرج و أم نضلة و الشفاء امرأة من قضاة و أم خالدة وضعيفة و واقدة بنت عزي المازنية¹

لماذا هذه الوقفة حينما وصلنا إلى عبد المطلب ؟

(1) لأن عبد المطلب يعتبر حسب بعض الإخباريين نقطة تحول روحية ثم سياسية في تاريخ قريش. فهو الذي كان يرى في منامه هوائفا تأمره بأفعال يطبقها وكأنه بمنزلة النبي: أمر بحفر بئر زمزم في رؤياه فحفر و أمر بذبح ابنه عبد الله و همّ فعلا بذبحه و كان يعتزل في غار حراء متعبداً.

(2) ثم أن ذكر أزواج هاشم وأصولهم يظهر بعد النظر عند هاشم في مصاهرته قبائل و ضمها إلى صف قريش و هذا ضمان لمبادلات تجارها و تأمين طرق القوافل . و كل مصاهرة ، أو ما يسمى بتبادل النساء في لغة الأنثروبولوجيين هي عبارة عن ضمان لصداقة² الحليف على المدى القصير و البعيد . فلقد كانت مصاهرة بني النجار حاسمة في تعزيز موقف النبي لاحقاً في المدينة.

و يعلق خليل عبد الكريم على الأهمية التاريخية لهذه المصاهرة منتقداً المؤرخين المحدثين ذوي الرؤى السطحية و الاكتفاء بالتفسير الذي قدمه الإخباريون القدامى كقولهم:

" لما أراد الله بالخزرج و الأوس الكرامة قيض لهم مقابلة محمد بمنى في موسم حج

فعرض عليهم الإسلام فأمنوا...³

دون فحص الأسباب الموضوعية لذلك؛ و هي الروابط التي أقامها أجداده مع هاتين القبيلتين منذ عشرات السنين و ينتهي إلى التساؤل : " ألم يفكر هؤلاء المؤرخون المحدثون في المقارنة بين سبب رفض ثقيف التي تقطن الطائف و هي أقرب إلى مكة من الإسلام ، و محاربتها إياه بشراسة حتى أنهم قتلوا أحد زعمائهم و هو "عروة بن مسعود" عندما دعاهم إليه ، و قبلها

¹ سيرة ابن هاشم، ص 57-58.

² خليل عبد الكريم قريش من قبيلة إلى الدولة، مرجع السابق، ص 58.

³ نفس المرجع السابق، ص 59.

صمدوا في وجه جيش الرسول محمد صلى الله عليه و سلم و لحصار قريتهم حتى عاد أدراجه إلى المدينة انتظارا لفرصة أخرى ، و بين قبول الأوس و الخزرج لديانة الإسلام بسهولة و يسر يلفتان النظر؟¹ مع أننا لا نرى إشارة لقرب تقيف للإسلام من المدينة و لكن قول خليل عبد الكريم هام جدا لما يؤكد على الروابط القبلية التي جمعت بين هاشم و الخزرج كانت شكلا من أشكال التحالف القبلي ، والذي كانت نتيجته احتضان الدعوة المحمدية ، لأن المجتمع القبلي يشغل وقف العلاقات القبلية المرتبطة بثنائية الانتباز بالحرب أو الصداقة بالتحالف ، و الذي يتضمن التبادل . و تبادل النساء بالأساس كما يؤكد بيار كلاستر و العقل السياسي العربي كما فهمه محمد عابد الجابري² و الذي عزز هذه الصلة و ساق القبيلتين إلى نصره محمد هو الحالة الداخلية للمدينة و التطاحن الذي طال أمده بين القبيلتين (الأوس و الخزرج) و كذلك انتشار ثقافة التوحيد بين أفرادها لمجاورتهم اليهود و تواجد النصارى بينهم من عهود مبكرة.³

و نعود إلى خليفة هاشم عبد المطلب أبه من زوجته الخزرجية النجارية. يذكر الإخباريون أن عبد المطلب عاش في القرن السادس للميلاد و بلغ سنة عند وفاته، بعد ثلاثة سنوات من عام الفيل، عشرة و مائة سنين.

لقد عمر طويلا و طالت زعامته على قريش و مكة و واصل ما ابتناه أبوه و لكنه فاقه في روحانيته ، لقد تحنف ودعى الى التوحيد و يقول عنه السيد محمود القمني أنه كان زعيم الحنيفية الأكبر، فكان على غرار من اعتنقوا هذا المذهب ، يخرج إلى جبل حراء للتحنن و يذكر أبو الفرج الأصفهاني في كتاب الأغاني أن سؤل على صفات عبد المطلب و على جبينه إشارة النبوة و كل أعماله إبان توليه قيادة مكة و رئاسة قريش تتصف بروحانية غريبة عن الأوصاف التي يعطيها السلفيون للمجتمع الجاهلي فكان يؤمن بالتوحيد ويتسم بروح أخلاقية عالية . كان يرى في منامه رؤى تشبه ما يراه الأنبياء و سن العديد من القواعد في الحج كالطواف و التبرك بماء زمزم، شعائر لا زال المسلمون يمارسونها أثناء حجهم.

¹ خليل عبد الكريم، نفس المرجع السابق، نفس الصفحة

² راجع كتاب محمد عابد الجابري، العقل السياسي العرب، المحدثات و منطلقاته.

³ الأب لويس شيخوا، النصرانية و آدابها بين عرب الجاهلية ، ط : 2 ، دار المشرق ش . م . م ، بيروت ، 1989 ، ص 115 .

كفكيف حدث لديه هذا التحول؟ يذكر الإخباريون أن أباه هاشما مات و هو صغير و تربي عند أمه في عائلة أخواله في يثرب و كانت أمه هذه، قوية الشخصية أصرت على أن يتربي في حضنها في رعاية أخواله و لما كبر و بلغ الكلام سمع المطلب عمه بوجوده فأصر على حمله إلى مكة، و لما عاد به إلى مكة و كانت عليه لباس رثة فسألوه عنه قال: هذا عبدي و كان اسم الغلام شيبية

و منذ ذاك الوقت سمي بعبد المطلب. فلما كبر أخذ عنه عمه نوفل ما كان من حق جده هاشم في الزعامة فاستنصر أخواله من آل النجار.

فقدموا في قرابة ثمانين فارس إلى مكة و انتزعوا له الرياسة من عمه¹، و قد اشتهر بجوده على طريقة أجداده و على غرار كل زعيم قبيلة لدرجة أنه كني "بشيبية الحمد" لكثرة حمد الناس له: أي لأنه كان مفزع قريش في النوائب وملجأهم في الأمور، فكان شريف قريش وسيدها كمالاً وفعالاً من غير مدافع²، و حكي عنه أنه كان يطعم الوحوش و الطير. و كان من الحكمة و مد اليد للمساعدة بحيث كانت قريش تلجأ إليه في كل المصائب بالإضافة إلى تحننه و اعتراله في الجبال و خاصة في شهر رمضان. حرم على نفسه الخمر، و ربي أبنائه على حسن الخلق، و على نفس ما كانت تتادي به جماعة الحنفاء كان يقول: " لا يخرج من الدنيا ظلوم حتى ينتصر الله منه، و أن وراء هذه الدار دار يجزى فيها المحسن بإحسانه و يعاقب المسيء بإساءته و رفض في آخر عمره عبادة الأصنام و من السنن التي وضعها تحريم الخمر و الزنا و عدم الطواف دون لباس حول البيت و سن دية النفس بمائة من الإبل و ورفض في آخر عمره عبادة الأصنام، ووحده الله سبحانه وتعالى. الوفاء بالندى، والمنع من نكاح المحارم، وقطع يد السارق، والنهي عن قتل الموءودة، وتحريم الخمر والزنا، هذه السنن أخذ بها الإسلام وأقرّ به نبيه³. و ربما كانت أكبر الأعمال التي قام بها كانت أخذه الإيلاف لقريش من ملوك اليمن لتأمين

¹ (محمد بن حبيب البغدادي ، المنق في أخبار قريش ، عالم الكتب ، ط: 1 ، بيروت ، 1985 ، ص 85 .

² (علي بن برهان الدين الحلبي ، السيرة الحلبية ، (إنسان العيون في سيرة الأمين المأمون) ، ج:3 ، دار المعرفة بيروت ، بدون تاريخ

، ص 3

³ (نفس المرجع ، ص 4 .

تجارتها، وحفر بئر زمزم و الهُمُ بذبح ابنه عبد الله، و كانا هذين العاملين من وحي روحاني. و يجدر بنا الوقوف هنا عند ما رواه عنه الاخباريون: فكانت له رؤيتان أمر فيهما باحتقار بئر زمزم ثم ذبح ابنه عبد الله فأطاع وهذا ما أحدث تحولات سوف تسارعت الأحداث بعدها متوجة حفيذه نبيا.

ينقل ابن هشام قولاً لعلي بن أبي طالب روي له و يقول فيه عن رؤيا جده عبد المطلب. قال عبد المطلب: "إني لنائم في الحجر. إذ أتاني آت فقال: احفر طيبة قلت و ما طيبة؟ قال: ثم ذهب عني فلما كان الغد، رجعت إلى مضجعي فتمت فيه فجاءني فقال: احفر برة. قال: و ما برة؟ قال: ثم ذهب عني، فلما كان الغد رجعت إلى مضجعي فتمت فيه، فجاءني فقال: احفر المذنونة، قال فقلت: و ما المذنونة؟ قال ثم ذهب عني، فلما كان الغد رجعت إلى مضجعي فتمت فيه، فجاءني فقال: احفر زمزم. قال: لا تنزف أبداً و لا تدم، تسقي الحجيج الأعظم، و هي بين الفرث و الدم، عند نقرة الغراب الأعصم عند قرية النمل. فلما بين له شأنها، و دله على موضعها، و عرف أنه صدق، غدا بمعوله و معه ابنه الحارث بن عبد المطلب، ليس له يومئذ ولد غيره، فحفر فيها، فلما بدا لعبد المطلب الطي كبر، فعرفت قريش أنه أدرك حاجته، فقاموا إليه فقالوا: يا عبد المطلب، إنها بئر أبينا اسماعيل، و إنه لنا فيها حقا فاشركنا معك فيها؛ قال ما أنا بفاعل أن هذا الأمر قد شركت فيه دونكم، و أعطيته من بينكم، فقالوا له: فأنصفنا فإننا غير تاركيك حتى نخاصمك فيها"¹، و حتى يفضوا النزاع بينهما قرروا الذهاب إلى الشام للاحتكام إلى كاهنة بني سعد بن هذيم و ذهبت معه جماعة من بني عبد مناف كما أن كل عشيرة من قريش نذبت نفرا منها ليرافقوه إلى من أراد و أثناء الطريق نفذ ما كان عندهم من ماء فبلغوا حدّ التهلكة فاتبعوا نصيحة عبد المطلب بأن يحفروا قبورهم، و لكنه في آخر أمر رفضوا الاستسلام للموت و قرروا مواصلة السير و عندما سارت ناقة عبد المطلب، انفجر تحت خفها نبع من الماء فشربوا ثم قالوا: قد و الله قض لك علينا يا عبدالمطلب، و الله لا نخاصمك في زمزم أبداً إن الذي سقاك هذا الماء بهذه الفلاة لهو الذي سقاك زمزم، فارجع إلى سقايتك راشداً، فرجع و رجعوا معه و لم يصلوا إلى الكاهنة و خلوا بينه و بينها²، هذه الحكاية لا ينفرد بها ابن هشام وحده بل تواتر ذكرها عند جل الإخباريين و التي رواها ابن إسحاق و

¹ (سيرة ابن هشام ، السيرة النبوية ، مرجع ص 143

² (نفس المرجع ، ص ، 145

دونها جل كتاب السير و الأخبار من الطبري إلى ابن كثير بمعنى أن هناك إجماع على روايتها. و لا تهم هنا مسألة حقيقتها أو بطلانها، و لكن الأهم هو كونها مرتبطة بشخصية الرجل الدينية التوحيدية الحنيفية، و هي تبرز أيضا المكانة الروحية التي تبوأها الرجل كخادم للحرم وزواره من الحجيج ، فهي تبرز:

أولا: التأسيس الحنيفي للتوحيد في صيغته العربية.

ثانيا: ادعاء عبد المطلب التواصل الروحاني مع الله الذي أمره بحفر بئر "زمزم".

ثالثا: صراع الرجل مع قومه حول البئر ذاتها و التي يبرز حفرها في مكان مقدس لقريش

بين صنمين هي خرق للتقليد القدسي الوثني لهما.

فبعد المطلب تبرز مكانته هنا في كونه حفر بئرا، و نحن نعرف ما للماء من مكانة حيوية لسكان هذه المدينة الواقعة في أرض قاحلة، فكل من احتفر بئرا قدم خدمة جليلة لسكانها و للحجيج أيضا. و كل الآبار التي حفرت كانت خارج المدينة و يؤتى للسكان و الحجيج منها، و لكن عبد المطلب يؤمر في منامه أن يحفر البئر داخل الحرم و في مكان اختاره الله، و يدل على ذلك بواسطة الغراب و يعرف المطلاع على معتقدات العرب قبل الإسلام مكانة الطير كممثل للقوى الروحية الخفية، فالله هو الذي أرسل على جيش أبرهة طيرا أبابيل ترمي رجاله بحجارة من سجيل و هو الذي أرسل أيضا إلى قابيل غرابا يدل على الطريق الذي يوارى به سوء أخيه، ويأتي في القرآن الكريم قول الله تعالى :

{فَبَعَثَ اللَّهُ غُرَابًا يَبْحَثُ فِي الْأَرْضِ لِيُرِيَهُ كَيْفَ يُورِي سَوْءَ أَخِيهِ قَالَ يَا وَيْلَتَا أَعَجَزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هَذَا الْغُرَابِ فَأُورِي سَوْءَ أَخِي فَأَصْبَحَ مِنَ النَّادِمِينَ } " 1 .

و دلل الله على البئر الذي حفرها إسماعيل جد العرب، و ردمته جرهم عندما هزمتها خزاعة و أخرجتها من مكة. هذا العمل هو احتفاء طقسي بعمل الجد المؤسس للهوية العربية، و تقمص لهويته والذي خلق للعرب أسباب البقاء بحفر البئر في تلك البقاع. و نازعته قريش ليس كونه أراد أن يمتلك البئر، لقد كانوا يعرفون من إيثاره و كرمه ما لم يعرفوه عند العرب ،

¹ (سورة المائدة، الآية 31 . ومن عادات العرب تقديس الطيور الطائرة و التي ترى فيها كائنات روحانية مرسله من عوالم الالهة كما أن قصة الطير الأبايل التي قصفت جيش أبرهة و أنقذت بيت الله و من يسكنون في الحرم و ردت على لسان في أشعار أمية بن أبي الصلت قيل نزول الوحي . ويشرح العرب خيرا عندما تتحرك أسراب الطيور في السماء اتجاه اليمين و شراً إن تحركت إلى اليسار . أنظر حول هذا الموضوع : يوسف شلحد ، مرجع سابق ، ص 131 – 132 .

ضف إلى ذلك كونه سيد قريش فإن ملكه ملك القبيلة كلها، و لكن نازعوه في كونه أراد أن يجعل من البئر نبعا مقدسا تستقي منه الحجيج فقط دون غيرهم، يقول بن كثير:

"و قد سمعت الأموي قال في مغازيه : حدثنا أبو عبيد أخبرني يحي بن سعيد عن عبد الرحمن بن حرملة بن سعيد المسيب يحدث أن عبد المطلب بن هاشم حين احتفر زمزم قال : لا أهلها لمغتسل وهي لشارب حل و بل و ذلك أنه جعل لها حوضين حوضا للشرب و حوضا للوضوء فعند ذلك قال : لا أهلها لمغتسل لئيره المسجد عن ان يغتسل فيه".¹

و هذا بالنسبة لعبد المطلب تعزيز لعصبية قريش و شرفها و سيادتها على العرب و كل عمل سوف يقوم به يصب في هذا الاتجاه.

العمل الثاني الذي سوف يقوم به سيكون حاسما بالنسبة لإعادة التأسيس للهوية العربية وهذا يدخل طقسيا ضمن مسار توحيد المرجعية النسابية للعرب بغض النظر عن تفتتها القبلي، يقول بن هشام : " و كان عبد المطلب فيما يزعمون نذر حين لقي من قريش ما لقي عند حفر زمزم لئن و لد له عشرة نفر ثم بلغوا معه حتى يمنعه ليزبحن أحدهم لله عند الكعبة فلما تكامل بنوه عشرة جمعهم ثم أخبرهم بنذره و دعاهم إلى الوفاء لله عز و جل بذلك فأعطوه و قالوا : كيف نصنع ؟ قال : ليأخذ كل رجل منكم قدحا ثم يكتب فيه اسمه ثم ائتوني ففعلوا ثم أتوه فدخل معهم على هبل في جوف الكعبة و كانت تلك البئر هي التي يجمع فيها ما يهدى للكعبة و كان عند هبل قداح سبعة و هي الأزلام التي يتحاكمون إليها إذا أعضل عليهم أمر من عقل أو نسب أو أمر من الأمور جاءوه فاستقسموا فما أمرتهم به أو نهتهم عنه امتثلوه و المقصود أن عبد المطلب لما جاء يستقسم بالقداح عند هبل خرج القدح على ابنه عبد الله و كان أصغر و لده و أحبهم إليه فأخذ عبد المطلب بيد ابنه عبد الله و أخذ الشفرة ثم أقبل به إلى إساف و نائلة ليذبحه فقامت إليه قريش من أنديتها فقالوا : ما تريد يا عبد المطلب ؟ قال أنذبه فقالت له: قريش و بنوه إخوة عبد الله : و الله لا تذبحه أبدا حتى تعذر فيه لئن فعلت هذا لا يزال الرجل يجيء بابنه حتى يذبحه فما بقاء الناس من هذا ؟²

¹ (ابن كثير، البداية و النهاية، ج3، ص 342.

² (ابن هشام، مرجع سابق، ص 15-152.

ويواصل ابن إسحاق الحكاية قائلاً: " فخرج القدح على عبد الله فأخذ عبد المطلب بيده و أخذ الشفرة ثم أقبل به إلى إساف و نائلة الوثنيين اللذين تنحروا عنهما قريش ذبائحهم ليذبحه فقامت إليه قريش من أنديةها فقالوا : ماذا تريد يا عبد المطلب ؟ فقال : أذبحه و أنشأ يقول

"عاهدت ربي و أنا موف عهده ... أيام أحفر و بني وحده" و الله لا أحمد سيأ حمده ... كيف أعاديه و أنا عبده"

"إني أخاف إن أخرت و عده أن أضل إن تركت عهده"
"ما كنت أخشى أن يكون وحده مثل الذي لاقيت يوماً عنده"
"أوجع قلبي عند حفري رده و الله ربي لا أعيش بعده"¹

و تتواصل الحكاية عندما حالت قريش بينه و بين ذبح ابنه ليحتكما عند عرافة بن خبير و كانت نهاية الأمر، أن فدي عبد الله بمائة من الإبل ذبحت، ثم تركت لا يصد عنها إنسان و لا يمنع". هذه الحكاية هي حلقة ثانية و حاسمة في جنوح أبي عبد المطلب للحنيفية، إنه يعاود عبر هذه الحادثة محاكاته للأسلاف الأولين الموحدين فإذا كانت الأولى و هي حفر بئر زمزم محاكاة لإسماعيل حافر بئر زمزم قبل أن يردمه الجراهمة عند إجلائهم عن مكة من قبل خزاعة التي هزمتهم و تعتبر العرب إسماعيل جدها و ابن جدهم الأول إبراهيم.

و القصة الثانية هي نذره بذبح ابنه عبدالله و والد النبي (ص) شكر الله على انفراج أزمة زمزم بينه و بين قومه من قريش. و فعلا هذا ما حدث فقد رزق من الولد عشرة و أرادت لعبة الأقداح أن يكون عبد الله أبو النبي محمد القربان الذي يقدم لله. و ها نحن في حضرة الجد الأول المؤسس ليس للقبيلة فحسب، و الذي كان قصياً، بل جد العرب كلها، ألا وهو إبراهيم عليه السلام، عندما يأمره الله بفداء ابنه قرباناً حتى يمتحن طاعته إياه.

فالابن المفدى هو الأقرب لله و المفضل عنده و كل ذريته ترث هذا الاصطفاء فاليهود بنو إسرائيل شعب الله المختار أرادوا إسحاق المفدى و ما إسماعيل إلا ابناً لجارية مصرية، أرادت لها سارة البلاء بالإبعاد هي و ابنها إلى القفار. لكن العرب رأوا الابن المفضل الذي اصطفاه الله

¹ (سيرة ابن إسحاق ، www.al-mostafa.com ، ص 10

هو اسماعيل الذي أراده الله أن يذبح قربانا و افتداه بالكبش وأنزله رفقة أبيه إلى مكة ليلد نسلا على قدر شرفه و قربه إلى الله و بيني، فعبد المطلب يحاكي إبراهيم في إرادته افتداء ابنه لله تعظيما لإبراهيم عليه السلام و إدخاله العرب كنسل مقدس ضمن السلالة المقدسة التي تمتد الى نوح على غرار اليهود الذين ينسبون إليه . وإن كانت العرب تعتقد في إسماعيل كجد وانه نلتمس ذلك في شعرهم و لا نثرهم إلا ما نقله الإخباريون فإننا لا نعتقد من جهتنا أنّ هذا الاعتقاد كان سائدا عند سائر العرب و لكننا مع عبد المطلب ينقل هذا الاعتقاد إلى التمثيل الطقسي الحي و عقد الاتصال مع الجد الأول.

وتزاوج المعتقدات بالطقس بدأت تبرز إلى الوجود الإرهاصات الأولى لدين جديد. ففي كل هذه الصفات نشتم رائحة القداسة عند الرجل ، يذكر ابن سعد:

" وكان مخالطا لأكابر الملوك و الحكام فكان يعرف عظاماء حمير و أثناء زيارته مرة لأحد عظمائها وجد عنده رجل أمهل اليمن من قد أسهل له في العمر و قد قرأ الكتب فقال له يا عبد المطلب تأذن لي أن أفتش مكانا منك قال: ليس كل مكان مني آذن لك بتفتيشه قال: إنما هو منخارك قال فدونك قال فنظر إلي ..وهو لشعر في منخريه ، فقال أرى نبوة و أرى ملكا و أرى أحدهما في بني زهرة فرجع عبد المطلب فتزوج هالة بنت وهب بن عبد مناف بن زهرة و زوج ابنه عبد الله آمنة بنت وهب بن عبد مناف بن زهرة " ¹.

و يصفه السيد القمني بزعيم الحنفاء " فمن أين أتته فكرة التوحيد يا ترى؟

ويجمع الباحثة في فترة ما قبل الإسلام أن الحنفاء كانوا من العرب النصارى، و كانت كلمة النصارى تطلق على كل أمر يدعو إلى أفكار مسيحية مهما اختلف انتماءه إلى شيع النصارى المتعددة و التي سبق لنا ذكرها في موضع آخر.

تربى عبد المطلب في حوض أخواله في بني النجار، من الخزرج سكان المدينة و لم يأخذه منهم عمه المطلب حتى بلغ سبعة سنين من عمره، و هذا السن كاف لكي يتشبع الفرد بقيم المجتمع الذي ترعرع فيه. و حسب ما سبق وأن ذكرنا أن جماعة ليست بالهينة كانت قد داننت

¹ محمد ابن سعد ابن منيع ، الطبقات الكبرى، القسم الأول ، ج: 1 ، مطبعة تريل ، ليدن، 1322هـ ، ص 58

² سيد محمود القمني ، الحزب الهاشمي و تأسيس الدولة الإسلامية ، مكتبة مدبولي الصغير ، القاهرة ، 1996 ، ص 116

بالنصرانية في كلا القبيلتين الأوس و الخزرج زيادة على أنّ كثيرا من عرب المدينة كانوا قد اعتنقوا اليهودية فعبد المطلب إذن تربي في وسط متشعب بالتوحيد¹، سواء كان يهودي أو نصرانيا و كان عبد المطلب في قومه (قريش) على علاقة مباشرة مع أهل التوحيد و منهم بني أسد بن عبد العزى الذين تنصروا و كان منهم أشهر نصارى مكة ورقة بن نوفل و عثمان بن الحويرث. وقد يكون فعله هذا محاكاة للخليل إبراهيم الذي أمره الله أن يذبح له قربانا و افتداه بالكبش و أنزله رفقة أمه و أبيه إلى مكة ليلد نسلا على قدر شرفه و قربه إلى الله، فعبد المطلب يحاكي إبراهيم في إرادته افتراء ابنه لله تعظيما لإبراهيم عليه السلام و إدخاله العرب كنسل مقدس ضمن السلالة المقدسة التي تمتد إلى نوح على غرار اليهود الذين ينسبون إليه، و إن كانت العرب تعتقد في اسماعيل جدًّا و إن كنا لا نلتمس ذلك في شعرهم ولا نثرهم إلا مانقله الإخباريون فإننا لا نعتقد من جهتنا أن هذا الاعتقاد كان سائدا عند سائر العرب و لكننا مع عبد المطلب ينتقل هذا الاعتقاد إلى التمثيل الطقسي الحي و عقد الإتصال مع الجد الأول.

و تزوج المعتقد بالطقس بدأت تبرز إلى الوجود الإرهاصات الأولى لدين جديد فكل هذه الصفات تشتم رائحة القداسة عند الرجل يذكر ابن سعد فيه و كان مخالطا لأكابر الملوك و الحكام فكان يعرف عظماء حمير و أثناء زيارته مرة لأحد عظماءها وجد عنده رجل من أهل اليمن قد أسهل له في العمر و قد قرأ الكتب فقال له يا عبد المطلب تأذن لي أن أفتش مكانا منك قال ليس كل مكان مني آذن لك بتفتيشه قال إنما هو منخارك قال قدونك قال فنظر إلي و هو عبد المطلب قال أنه لا يفرح لا بذهب و لا بفضة إنما يفرح فقط بما سيكون في المستقبل لأحد أبناءه فسأله... من هو؟... قال: سيظهر بعد فترة و عرف فيما بعد أنه سيف بن ذي يزن قال لعبد المطلب: إذا ولد مولود بتهامة بين كتفه شامة، كانت له الإمامة، إلى يوم القيامة، هذا حينه الذي يولد فيه، يموت أبوه و أمه، و يكفله جده و عمه و قد وجدناه مرارا، و الله باعته جهارا... و جاعل له منا أنصارا²، يعز بهم أوليائه، و يذل بهم أعدائه و يفتتح كرائم الأرض و يضرب بهم الناس عن عرض، يخمد النيران، و يكسر الأوثان و يعبد الرحمان، قوله حكم و

¹ (خليل عبد الكريم، قريش من القبيلة إلى الدولة. ص 72.

² (المقصود هنا أهل يثرب.

فصل، و أمره حرام و عدل، يأمر بالمعروف و يفعله و ينهى عن المنكر و يبطله.... و البيت ذي الطيب و العلامات و النصب، إنك يا عبد المطلب لجدك من غير كذب" ¹ و صدق عبد المطلب النبوة لتعظيمه سيف بن ذي يزن و هذا التعظيم بحكمه عاملين موضوعيين. و السيدة خديجة، الطاهرة التي سوف تكون أول زوجات النبي و من خارج قريش علاقة مع أمية ابن أبي الصلت الثقفي و كان من أشهر الحنفاء الموحدين و يذكر الإخباريون أن كل من عبد المطلب ووالد أمية ابن أبي الصلت الثقفي هو أحد أشرف بني أسد الذين تنصروا ذهبوا إلى سيف بن ذي يزن لتنهنته على انتصاره على الأحباش، و معروف أن اليمينيين كانوا أهل توحيد؛ يعبدون الإله الأوحد " ذو سماوى" ²

و عند عودته إلى مكة حمله بهدايا، عشرة أضعاف مما أهدى إلى بقية وفد قريش و لما عاد عبد المطلب قال انه لا يفرح بذهب ولا بفضة قد بشره سيف بن ذي يزن بأن بيته سوف يغتني بسلام سوف يكون له الملك و النبوة. ³

و صدق عبد المطلب النبوة لتعظيمه سيف بن ذي يزن و هذا التعظيم يحكمه عاملين موضوعيين:

الأول: حنيفية عبد المطلب و إيمانه بالتوحيد لأن النبوة أتت من ملك عربي عظيم يؤمن برب واحد و تذكر النبوة "الرحمان" و القيامة لدرجة أن أحد المنشغلين بالتراث الإسلامي يذهب إلى أنه "يعتقد بأن حنيفية عبد المطلب استمرار لديانة "ذو سموى" التسمية القديمة للأحناف و يبدو أن كل من السيد القمني الذي يقول عنه أنه أستاذ الأحناف و سيدهم، ووليد طوغان الذي يرى فيه المؤسس لها بديل و أن الحنفاء كانوا من أتباعه. ⁴

¹ (المسعودي، مروج الذهبين مرجع سابق ص52

² قبل مولد محمد يقول ابن كثير في سيرته "أن أخت ورقة بن نوفل ابن أسد ابن عبد العزى بن قصي وهي أم قتال وهي عند الكعبة فنظرت الى وجهه (عبد الله) فقالت: ابن تذهب يا عبد الله، قال: مع أبي، قالت: لك مثل الإبل التي نحررت عنك وقع علي الآن قال: أنا مع أبي و لا أستطيع خلافه و لا فراقه، وحين ذاك كان ذاهبا به أبوه إلى بني زهرة خاطبا أمانة بنت وهب و التي تزوجها و ضاجعها فالتقى المرأة التي عرضت عليه نفسها بعد ذلك "فقال لها مالك لا تعرضين علي اليوم ما كنت عرضت بالأمس ؟ قالت: له لقد فارقك النور الذي كان معك بالأمس فليس لي بك حاجة و كانت تسمع من أخيها ورقة بن نوفل و كان قد تنصر و اتبع الكتب أنه كائن في هذه الأمة نبي فطمعت أن أكون منها". * المقصود هنا أهل يثرب.

³ (المسعودي، مروج الذهب، مرجع سابق، ص

⁴ (وليد طوغان، مدعو النبوة في التاريخ الإسلامي، مطبوعات دار الخيال ط1، القاهرة - لندن، 2004، ص22

العامل الثاني: هو الإيمان القوي عند عبد المطلب بأن سيادة قريش على العرب، مرهون بوجودها كقوة متماسكة العصبية، بعد ما أصابها من أزمات و التي كانت نتيجتها قيام الأحلاف. و هذه الأحلاف كانت تقوم في جو محموم بالخلافات التي قاربت التصادم الحربي بين الأطراف المتحالفة. و نظرا لخصوصية وضع قريش فإن هذا التصادم، و الإختلاف، و التناذب ظل كامنا لأن موطن القبيلة واحد، و أسباب رزق أفرادها واحد، و هو التجارة لأن مكة واد حجري جاف ، و بالتالي فإن ممارسة الزراعة فيها مستحيل لأسباب طبيعية و هي غياب المطر و شح جوفها من الماء ؛ فكل الآبار تقريبا كان مسخر ماءها لشرب البشر، و تربية المواشي تستدعي الترحال. فلماذا البحث عن الرزق وقد جعلته الظروف الطبيعية أيضا من نصيب قريش يأتيها إلى ربوع قريتها؟ إنها التجارة ، و التجارة مرتبطة بالبيت الذي هو وجهة لحج العرب و مناسبة لتسويقها. فمصدر الرزق هذا هو الذي حال دون التمزق و المرتبط بموطن و الموطن هنا هو البيت المقدس هذا التضاييف بين الموطن ومصدر الرزق هو الذي أجّل الى حين تفجّر هذه العصبية و الراجح أن عبد المطلب قد بلغ وعي تجاوز هذا التناذب القبلي كما شاهدة في اليمن التحضرة ، بالإحتكام إلى شرع متعال يجمع أوصال قريش و سكان المدينة مكة¹.

و نعتقد أن كل أعمال بني عبد مناف كانت تصب نحو هذا الهدف، وهو العمل على توطيد علاقات الإيلاف مع القبائل العربية و الحكومات المحيطة بالحجاز، و وفاء لسنة جدّهم قصي المجمع. لقد بدأ عبد المطلب بتوطيد عقيدة الانتساب لإبراهيم و إسماعيل، و تمثلهما طقسيا في كنف البيت . و لم تصبح معه الأزلام و بقرار من الأصنام ، هي التي تؤسس للفعل المقدس ، بل الرؤيا و التواصل المباشر مع رب العالمين، ذي سموى، الرحمان²؛ الله و كلها دالة على مسمى واحد. و إن كان يحتكم إلى الكهان و في الغالب من أهل التوحيد و الأزلام حتى لا

¹ (إن الفتوحات الإسلامية التي فتحت آفاقاً لقريش لتمسك بزمام الملك و الإسترزاق من البلدان المفتوحة حيث طرحت السياسة البديل الذي أتاح للقبيلة إمكانية التخلي عن تحالفها الداخلي الذي حتمته ظروف العيش في موطن واحد لامفرّ من التمسك به .

² (لم تكن عبادة الرحمان غريبة عن عبد المطلب باعتبار العلاقة الودية التي كانت تربطه شخصيا بسيف بن ذي يزن الذي يعدّه أهل الإخباريون و المؤرخون المحدثون حنيفياً ويذهب جواد علي إلى تشبيه الأحنأ إلى عبدة "نو سموى" "الرحمان" في اليمن على اعتبار أن الديانات السماوية قد و طّدت أقدامها بثبات في المنطقة و قد كان لها الأثر الأعظم في نشأة توحيد لا هو مسيحي و لا هو يهودي . أنظر: جواد علي ، ج 6 ، ص 462- 463 .

يخرج تماما عن دين قومه ليمارس سلطته والتي كانت روحية وسياسية طبعاً . و لكن لم تكن قهرية وقسرية، وهذا ما يجعلنا ندحض فكرة أنه كان زعيماً لدولة قائمة؛ دولة قريش كما يزعم خليل عبد الكريم ، إذ لو كان الأمر ، كذلك لفرض على قريش ما فرض على نفسه كتحريم الخمر و الصوم . بل نراه يفعل ذلك على نفسه فقط و أبنائه ولم يكن داعية لدين جديد ، و لكن مجمعا لقومه على سنة أجداده . و الدليل على هذا العمل أنه لم يترك لبنيه رزقا ولان رزقه كما كان يعمل هامشا كان ينفق في الحج و التصدق . لان التناقضات الاقتصادية بلغت أوجها في عهده إذ ازداد أصحاب التجارة رفها و ترفا و كثر الفقراء و المعدمون . وما زاد في عظمة الرجل و معه مكة و قريش أيضا هو، ما لحق جيش أبرهة جراً غزوه لمكة ، و يجدر بنا هنا الوقوف على هذه الحادثة التاريخية و التي ألّبت ثوبا من الهالة المقدسة، لتثبت قريش و معها عبد المطلب كخدمة أوفياء لله و كعبته، و بالمقابل كقوم اصطفاهم الله أخيارا و أشرافا من دون العرب كلها.

يروى أصحاب الأخبار أن الحبشة لما تمكنت من اليمن و كانت حليف بيزنطة الرئيسي، و كان دينها الرسمي هو المسيحية استتکروا كون العرب يقصدون الكعبة و يحجون إليها، فبنى أبرهة القليس و هي كنيسة عظيمة أقسم أن يصرف إليها حج العرب و يقول ابن هاشم في سيرته مفصلا قصة غزو أبرهة لمكة : "ثم أن أبرهة بنى القليس بصنعاء، فبنى كنيسة لم ير في زمانها بشيء من الأرض، ثم كتب إلى النجاشي، إني بنيت لك أيها الملك لم بين مثلها لملك كان قبلك، وليست بمكنة حتى أصرف إليها حج العرب فلما تحدثت العرب بكتاب أبرهة ذلك إلى النجاشي، غضب رجل من النساء أحد بني فقيم بن عدي و كان من كنانة، و هو من الحمس، فخرج الكناني حتى أتى القليس فقعده فيها - قال ابن هشام : يعني أحدث فيها - قال ابن إسحاق : ثم خرج فلحق بأرضه ، فأخبر بذلك أبرهة فقال : من صنع هذا ؟ فقيل له : صنع هذا رجل من العرب من أهل هذا البيت الذي تحج العرب إليه بمكة لما سمع قولك : أصرف إليها حج العرب"¹ ، فدخلها أبرهة، فوجد تلك العذرة فيها، فقال من اجترأ علي في هذا؟ فقال له أصحابه

¹ (ابن هشام ، السيرة مرجع سابق ، ص43 ، 45)

هذا رجل من ذلك البيت الذي يحجه العرب، لأهدمن ذلك البيت و أخربنه حتى لا يحجه حاج أبدا، فدعا بالفيل، و أذن في قومه بالخروج و من أتبعه من أهل اليمن.... و أخذ السير و الانطلاق حتى إذا أشرف على وادي وج، من الطائف، خرجت إليه ثقيف، فقالوا أيها الملك، إنما نحن عبيدك، و ليست ربنتا هذه بالذي تريد يعنون الآن، ضمنهم، و ليست بالتّي تحج إليها العرب، و إنما ذلك بيت قريش قال: فاتبعوني دليلا يدلني عليه، فبعثوا معه رجلا من هذيل، يقال له نفيل، فخرج بهم يهديهم، حتى إذا كانوا بالمغمس من مكة على ستة أميال، فبعثوا مقدماتهم إلى مكة، فخرجت مكة عبايد إلى رؤوس الجبال، و قالوا: لا طاقة لنا بقتال هؤلاء القوم، فلم يبق في مكة أحد إلا عبد المطلب بن هاشم، أقام على سقايته، و غير شيبه بن عثمان بن عبد الدار أقام على حجابة البيت و القصة معروفة نهايتها إذ ذهب عبد المطلب إلى أبرهة و طلب منه أن يرد له ما سلب منه من ملكه و هي مائتا بعير و قال له أن للبيت رب يحميه و في اليوم الموالي أصابت أبرهة وجيشة لعنة من السماء لما هم بهدم البيت حيث "طلعت عليهم طيرا من البحر أمثال اليحاميم سود، فجعلت ترميهم و كل طائر في منقاره حجر. و في رجليه حجران، فإذا رمت بتلك مضت و طلعت أخرى، فلا تقع حجرة من حجارتهم تلك على بطن إلا خرقتة، و لا عظما إلا أوهاه و نقبه، و ثار أبو يكسوم راجعا، قد أصابته بعض الحجارة، فجعل كلما قدم أرضا، انقطع منه فيها أرب، حتى إذا انتهى إلى اليمن، و لم يبق منه شيء إلا أباده، فلما مات حتى انصدع صدره عن قلبه".¹

هذه القصة تحكي حدثا تاريخيا حاسما في تاريخ مكة و العرب و عموما فلأول مرة يتدخل جيشا أجنبية إلى ربوع الحجاز ليزعزع أمن و استقرار البلد الآمن. و لأول مرة يتهدد قريش و معها مكة خطر خارجي من قوى أجنبية و لأول مرة يدرك العربي في هذه الربوع، صورته عند الأجنبي ككيان ضعيف و حقير رغم قوته و قدراته في الحسم، على الأقل على المستوى الاقتصادي.

¹ (نفس المرجع ، ص 54

و بدأت مع العداء الصريح للعرب انقسام العرب، و لم تصبح قريش التي نذرت كل وجودها لتجميع العرب موضعاً لاحترامها و إجلالها، خذلتها ثقيف و خذلت معها البيت حيث أعلنت ولاءها و طاعتها لأبرهة، و بذلك و جهت وجهها عن الكعبة المكية وأصبحت الكعبة التي ابتنتها لذي الخلصة.¹

أما عن فشل جيش أبرهة و إجلاءه من الحرم و الذي رمز له الخيال الديني بهزيمة نزلت عليهم من السماء، فكانت في الحقيقة على ما يذكر المؤرخ بروكيبوس (Procopé) مرض الحصبة و الجدري الذي أصاب بلاد الحجاز و راح ضحيته أبرهة و أصحابه أيضا، فكل أعراض الجدري من سقوط البشرة و تقطع الأوصال مع بعض مبالغة الإخباريين تشير إلى هذا المرض الجلدي المميت.²

و نجت مكة و بيتها المقدس، و سكانها من حملة أبرهة و سار على مسامح العرب كلها أن ذلك من رعاية الله لهذه البقعة و سكانها و المكانة التي تحتلها عنده. فكان بالنسبة للعرب هذا الانتصار من وحي رباني، خصه قريش و ديارها، و ازدادت عظمتهم و ارتفع شأنهم لديهم و لكن الصدع جرى في الجدار، و لا إمكان لتوقيفه و هو بداية تحول العرب عن إجلال قريش و بدأ ذلك مع حملة أبرهة و حدث مع ثقيف و معروف عناد ثقيف في رفضها للإسلام لولا شدة السيف عليهم، كما سوف نرى ذلك بعد في فصول آتية.

و مهما حاول المحدثون تفسير دوافع هذه الحملة ، فإنهم على اختلاف مشاربهم الفكرية أجمعوا على أن الحملة كانت دوافعها اقتصادية بحتة و عن هؤلاء : المفكران الماركسيان حسين مروة و الطيب تزيني. و الأرجح أن الدافع السياسي كان أقوى و سنفسره لاحقا و هو رغبة بيزنطة تولية عثمان بن الحويرث حاكما عميلا لها على مكة. فالحبشة حليف قوي لها في المنطقة، و كان مستعصيا على الإمبراطور البيزنطي. فيما نرى نشر قوات عسكرية في بلاد وعره صحراوية و الأكثر من ذلك مأهولة بقبائل لا تنصاع لأي سلطة مركزية و خاصة إذا

¹ نفس المرجع ، 53

² يقول محمد حسين هيكل "كان وباء الجدري قد تفشى بالجيش و بدأ بفتك به، و كان فتكه ذريعا لم يعهد من قطن، و لعل جراثيم الوباء جاءت مع الريح من ناحية البحر و أصابت العدوى أبرهة نفسه، فأخذته الروح و أمر قومه بالعودة إلى اليمن" حياة محمد، المرجع السابق ص 74 - 75 و ذكره أيضا ابن هشام في السيرة ص54.

كانت أعجبية . و هذه هي القبائل التي كانت تضرب تحت الإمبراطورية الجنوبية جهة الشام الأمر الذي أدى به إلى اصطناع ممالك عربية كالجساسنة لتشكّل درعا ضد هذه القوى القبلية العدوانية الضاربة و العنيدة. فكانت حملة أبرهة بمثابة محاولة تحويل العرب للحج في ربوع اليمن، و تصيرهم و بالتالي كسب و لائهم السياسي¹، و كان يعرف جيدا أن حج العرب إلى مكة كان بمثابة انصياع سياسي لقريش حتى و لو غلفه غطاء ديني. هذا الانصياع سوف يتدعم بعد جلاء أبرهة و جيشه من مكة إثر ما أصابه.

فاعتقد العرب فعلا أن رب الكعبة المكية هو الذي أنزل المعجزة، و قد قيل فيها شعرا. و

قال عبد المطلب حين انصرفوا

"منعنت أبرهة الأرض التي حميت	"من اللئام فلم تخلق لهم دارا"
"منعت مكة منهم أنني روجل	ذو أسرة لم يكن في الحب غدارا"
"إذ قلت يا صاحب الحبشان إن لنا	من دون أن يهدم المعمور أخطارا"
"فسار في جيشه بالفيل مقتدرا	و سرت مستتبلا للموت صبارا"
"في فتية من قريش ليس ميتهم	بمورث حيهم شيئا و لا عارا" ²

و أعاد القرآن هذا الحدث التاريخي كما سيق قبل مجيء الدعوة: " ألم تر كيف فعل ربك بأصحاب الفيل، ألم يجعل كيدهم في تضليل فأرسل عليهم طيرا أبابيل ترميهم بحجارة من سجيل فجعلهم كعصف مأكول"³ و هذا ما يؤكد صدق تلك الحملة و ما تركته في أذهان العرب من تأثير حتى أن العرب اتخذته معيارا للتأريخ لزمانها⁴ حتى مجيء الإسلام، و بدأت حينذاك حركة لم تعهد لها جزيرة العرب فتكالب الإمبراطوريتين على بقاعها بغية استتباعها بعث في العرب شعور بالغيض (Ressentiment) عميق و قد استعرنا هنا المفهوم النيتشوي الذي يعبر

¹ يذكر الأب شيخو "أن كنيسة القليس جذبت إليها فعلا الجماهير المجهرة حتى سمي الوثنيون قصر عمدان القريب منها و أصنامه الصائبية" النصرانية و آدابها ص 64 و يبدو أن هذا مت شجع أبرهة بالقيام بجملته ضد الكعبة لعل هدمها من يحول حج العرب إلى القليس".

² ابن اسحاق، السيرة النبوية، المجلد الأول، الجزء 3، ص 136.

³ سورة الفيل، الآية 1-5

⁴ محمد حسين هيكل، حياة محمد، ط: 14، دار المعارف، القاهرة، 2001، ص 120.

عن حالة نفسية جماعية لأقوام تلاقى الذل من لدن أقوام أخرى أكثر قوة و رد الفعل يكون هو الانتقام ، انتقام العبيد ضد الأسياد .

لقد ظهرت مجموعة من المتقنين سموا بالحنفاء و قد أتينا على ذكرهم سابقا و عرضنا لأهم أفكارهم، و قد ظهوروا في هذه اللحظة العصبية و في كل ربوع الجزيرة العربية. لم تكن هذه الظاهرة الثقافية معزولة ، بل صاحبها تحولات خطيرة على مستوى الجزيرة برمتها و خاصة في المراكز الحضرية، وفي مقدمتها مكة طبعاً و المدينة و الطائف على مستوى الحجاز و جنوبا اليمن و لكن أكثر هذه المناطق استقطابا لهذه الحركة هي مكة.

مكة مركز اجتماع العرب حول مقدساتهم و سوق حاجياتهم، وقد تسارعت فيها بحكم مركزها الاقتصادي و الديني حركة تطور اجتماعي و عقدي، فكانت الأرض الخصبة لنمو هذا التوجه الديني الفريد الذي لا هو مسيحي و لا هو يهودي، بل يتوسط الديانتين و به سوف تكون العرب أمة وسطا.

إن تطور مكة و معها المجتمع القرشي سوف يفضي حتما إلى ظهور التوحيد كما سوف نرى. فعندما توفي عبد المطلب و خلفه وقع حادث تاريخي يعطي للملاحظ صورة عن احتدام التناقض داخل الجسم القبلي القرشي. حيث تبرز ظاهرة عقيدية سوف تحاول قريش تحت وطأة الاختلاط مع باقي العرب و مخافة الذوبان و فقدان تمايزها كقبيلة داخل فضاء حضري تجاري تحكمه علاقة التبادل السلعي النقدي و الذي لايعير اهتماما للعلاقات الدموية القبلية أن تبتدع الحمس.

يقول ابن اسحاق " و قد كانت قريش لا أدري أقبل بناء كعبة أم بعده، ابتدعت رأي الحمس رأيا رأوه و أرادوه فقالوا نحن بنوا ابراهيم و أهل الحرمة و ولاة البيت و قطان مكة و سكانها، فليس لأحد من العرب مثل حقنا، و لا مثل منزلتنا، و لا تعرف له العرب مثلما تعرف لنا، فلا تعظموا الحرم، فإنكم إن فعلتم ذلك استخفت العرب بحرمتكم، و قالوا قد عظموا من الحل مثل ما عظموا من الحرم، فتركوا الوقوف على عرفة، و الإفاضة منها، و هم يعرفون و يقرون أنها من المشاعر و الحج و دين ابراهيم صلى الله عليه و سلم، و يرون لسائر العرب أن يقفوا عليها، و أن يفيضوا منها، إلا أنهم قالوا: نحن أهل الحرم فليس ينبغي أن نخرج من الحرمة و لا نعظم

غيرها كما يعظمها الحمس، و الحمس أهل الحرم ثم جعلوا من ولدوا من العرب من ساكن الحل و الحرم مثل الذي لهم بولادتهم إياهم، كل لهم ما يحل لهم، و يحرم عليهم(.....)، و كانت كنانة و خزاعة قد دخلوا معهم في ذلك ثم ابتدعوا في ذلك أمورا لم تكن فقالوا: لا ينبغي للحمس أن يأقظوا الإقط، و لا يسلوا السمن و هم حرم، و لا يدخلوا بيتا من الشعر و لا يستظلوا إلا في بيوت الأدم ماداموا حراما، ثم رفعوا في ذلك و قالوا: لا ينبغي لأهل الحل أن يأكلوا من طعام جاءوا به معهم من الحل إلى الحرم إذا جاءوا حجاجا أو عمارا و لا يطوفوا بالبيت إذ قدموا أول طوافهم إلا في ثياب الحمس فإن لم يجدوا منها طافوا بالبيت عراة، فإن تكرم منهم فتكرم من رجل أو امرأة لم يجد ثوبا من ثياب الحمس، فطاف بثيابه التي جاء بها من الحل ألقاها إذا فرغ من طوافه"¹ لم يول المؤرخون لمسألة الحمس أهميتها بالنسبة للتطور السياسي و العقدي بالنسبة لمكة ولقريش ، بل يمرون عليها دون اكرات كما عمل الاخباريون دون تقصي اسبابها ونتائجها على الاحداث التي ستلحق فيما بعد و اذا اشرنا الى ما ذكرناه فيما قبل ، تحريم عبد المطلب العربي اثناء الطواف فهذا دليل على صراع بدأ منذ التنازع حول حيازة ماء زمزم فاذا كان الله فهو كل العرب وان كان لقريش فهو تأكيد على عصبية نابذة بالنسبة لقبائل العرب الأخرى وان كان الله ايضا و لحجابه فانه رمز لولاء سياسي غير مصرح للقبيلة الجامعة لكل العرب و تجديدا للعهد الذي قطع مع قصي و هاشم.

و الحمس هو حلقة جديدة باتجاه تأكيد هذا التمايز القبلي الذي غذته فيما نرجح حادثة الفيل و ما تبعها من تعظيم العرب لقريش على أنها أقرب من الله وأن الله حباها بنصرته إياها على الأحباش،فالتظاهر بالتشدد في الدين لأن الحمس هو التشدد في الدين و الصلابة لأنهم عظموا الحرم تعظيما زائدا بحيث التزموا بسببه أن لا يخرجوا منه ليلة عرفة². وفرض سلوك ديني على العرب من غير قريش أن لا يأكلوا مما أتوا به معهم وفرض لباس يقنتوه من قريش، هو شعيرة زائدة لم تكن من تقاليد الحج وإذلال الطائف بأن يطوف الرجل وامرأته عرايا، لمن مظاهر الإذلال لهؤلاء العرب وهذه سابقة في تاريخ القبيلة وعلاقتها مع القبائل العربية، وخروج عن ما

¹ (ابن هشام ، مرجع سابق ، ص 199 ، 202 .

² (ابن كثير،النهاية و البداية،مرجع سابق ج 2،فصل"تعظيم قريش الحرم تعظيما زاندا أدى إلى الابتداء"

سنه الأسلاف في علاقة القبيلة مع الحجاج من العرب . يحاول الطبيب تزيني أن يفسر هذه الظاهرة اقتصاديا. فرأيه أن ظاهرة الحمس ابتدعتها قريش لتنشيط تجارتها ببيع قماشها للحجاج¹، وهذا التفسير النابع من منهجية ماركسية ساذجة ينسى أن أرباح تجار قريش الهائلة كانت تأتيها من تحويل تجارتها من الجنوب أي اليمن إلى الشمال في أسواق الشام والعكس صحيح أما الأعراب فلم تكن تشتري من أسواق مكة إلا ما تحتاجه لمعاشها لشطف عيشها. إذن فالتناقض القبلي بلغ مبلغا اضطربت فيه قريش، وحسب منطق التمايز و التناذب القبلي، ومخافة التماهي و فقدان هويتها وعصبيتها آثرت هذه الأخيرة ابتداء شعائر تترفع بها عن باقي العرب، خاصة وأن مكانتها الاقتصادية خولت لها الاستغناء عن التبادل السلعي الضيق مع القبائل العربية، هذا التبادل الذي يدر الربح الهائل الذي تجنيه من نقل السلع من اليمن إلى الشام و العكس يقول شكر النابلسي "كانت قريش تتبع عبادة مرنة خاصة بها،الهدف تجاري أكثر منه دينيا حتى لا تغضب أحدا من جيرانها الذين ترتبط معهم بمعاهدات اقتصادية مختلفة على رأسها الإيلاف الذي كان بداية لخروج قريش إلى العالم في القرن السادس، وحتى لا يتسبب صراع الأديان فيها بتعطيل تجارتها وقطع طرق قوافلها"².

هذا التحليل الاقتصادي الذي يحاول تفسير اعتدال قريش الديني و الجري وراء كسب صداقة العرب على تأمين قوافلها ليس مقنعا، لأنه يتناسى ظاهرة الحمس و التي تعتبر نقيضا لمصالح قريش إذا ما وافقنا رأي هذا الباحث فإن اعتماد قريش موقف الحمس يعتبر بالنسبة إليها انتحارا ،لأنه نقض لعهد قطعته مع العرب على أن تخدمهم في الحرم وألا تترفع عليهم في شيء من أجل خدمة تجارتها وحسب ولكن الواقع هو العكس فإن ما هو السبب الذي دفعها إلى هذا السلوك الشاذ دينيا ؟ إن لم يكن محكوما بمنطق العلاقات القبلية المبينة على التمايز و التناذب حتى لو كان ذلك على حساب مصالحها.قد يبدو مثل هذا التحليل مبسطا يفتقد إلى الجدية بالنظر إلى حالة الانقسام التي حدثت منذ اكتفت قريش في معاشها من التجارة لترتبط علاقات مع دول الجوار وأمنت تجارتها،بحيث و كما ألمحنا سابقا ، أن هذه التجارة لم تصبح قاصرة على تبادل

¹ (الطبيب تزيني، مقدمات أولية في الإسلام المحمدي الباكر، مرجع سابق ، ص 99.

² (شاعر النابلسي، المال و الهلال ، ، الموانع و الدوافع الاقتصادية لظهور الإسلام ، ط1 ، بيروت ، 2002 ، ص35-36

محلي مع القبائل المجاورة، بل أن مكة تحولت إلى مدينة ترانزيت تجارية لا غنى عنها¹. وكثرت الثروات لدى فئة قليلة من القوم يعدون على الأصابع ، ومنهم أبو سفيان" وكان يذهب بنفسه إلى العراق للاتجار، يحمل معه حاصلات اليمن و الحجاز، ويعود بحاصلات العراق وبما يحتاج إليه أهل الحجاز و اليمن من بضاعة بل ذكروا أنه كان يفد على كسرى يحمل إليه الهدايا تقربا إليه. ذهب إليه مرة ومع خيل وأدم، فقبل "كسرى بن هرمز" الخيل ورد الادم وأعطاه هدايا وأطافا وكان من مصلحة كسرى التقرب إلى أهل مكة، فقد كانوا تجارا ، وكانوا في طريق مهم وفي مركز خطير من الناحية السياسية و التجارية، وكان أبو سفيان بالإضافة إلى ثراه من أشرف مكة ووجهاءها، فهو من بني عبد مناف بني عبد شمس ولم يكن وحده في ثراه وغناه و جاهته. وكان من أكبر مترفي قريش أيضا، العاص بن وائل هاشم السهمي الذين رحلوا بتجارتهم إلى خارج مكة . وكان من أشرف قريش وأغناهم على الإطلاق :

عبدالله بن جدعان ، حيث أدخل من وسائل الترف ما لم تعهد به العرب من قبل ، لقد أدخل الفلودج الطبق الفارسي إلى مكة وأتى بطباخين من الحيرة ليحضروا له ما أشتهى من طبخهم² وهذه الأمثلة سقناها عن الغنى الفاحش لدى القلة القليلة من أصحاب الشرف في مكة . ويعدهم بن عبد ربه في العقد الفريد عشرا من قريش، البطاح فكان من بني هاشم:عباس بن عبد المطلب يسقي الحجيج في الجاهلية وبقي له ذلك في الإسلام ، و من بني أمية أو سفيان بن حرب، كانت عنده العقاب راية الحرب وبني نوفل ابن الحرث بن عامر وكانت له الرفادة.ومن بني عبد الدار عثمان بن طلحة، كان إليه ،و كان إليه اللواء و السدانة مع الحجابة. ومن بني أسد يزيد بن زمعة وكانت إليه المشورة . و من بني تيم أبو بكر الصديق ، وككانت إليه في الجاهلية ، و هي الديات و المغرم . ومن بني مخزوم خالد بن الوليد ، وكانت إليه القبة و الأعنة .ومن بني عدي : عمر بن الخطاب ، وكانت إليه السفارة في الجاهلية . ومن بني جمح : صفوان بن أمية و

¹ (أنظر خليل عبد الكريم، قريش من القبيلة إلى الدولة مرجع سابق،ص54.

² (عبد العزيز سالم ، مرجع سابق ، ص386.

:انت إليه الأزلام . و من بني سهم : الحرث بن قيس ، وكانت إليه الحكومة و الأموال المحجّرة التي سموها لألّهتهم¹

للذكر يلاحظ هنا أن السقاية و الرفادة التي كانت مجتمعة عند بني هاشم في يد أبي طالب تفرقت عندما اشتراها منه أخوه العباس بن عبد المطلب لقاء دين استعاره منه للقيام بذات المهمة ، لأنه كان فقيراً و كان ثاني مملّق بعد عتبة يسود قريش² ، دين قدره عشرة آلاف درهم لم يستطع تسديده لفقره³ ، هذا الفقر الذي لم يعد يؤهله للتكفل بالحجيج.فقدت بنو هاشم إذا، سلطتها الروحية فأصبحت السلطة للمال وحده.

وازدهار مكة الاقتصادي قبيل الاسلام لم يصبح مقتصرًا على التجارة وحدها، بل تعداه إلى أنشطة أخرى كالإقراض الربوي و النخاسة و الدعارة فكان للرقيق و الخمر حجم لا بأس به من تجارة العرب بين الشمال و الجنوب (ق.س) وكانت للرقيق فوائد كما كانت له مضار كذلك ؛ فهو كان خيرا من حيث انه كان يؤمن الأيدي العاملة الرخيصة في التجارة و الزراعة و الحرف اليدوية وخدمة البيوت و أعمال التنظيف و الطهي و الحراسة، وكانت القوة العسكرية والأمنية للملأ الأعلى من هؤلاء العبيد الذين كانوا يحمون الأماكن المقدسة و بيوت الملأ الأعلى ومصالحهم⁴ لم تصبح مكة إذن . مسكونة من أهلها (قريش) فقط ، بل أن المعطيات الاقتصادية و الاجتماعية التي أنجر عنها الثراء الفاحش ،خلق مهامًا أو لنقل تقسيم عمل فرضته حالة الترف ، و توسع النشاط التجاري ما فرض نشاط ذى طابع خدمي حيث كان العبيد يستعملون في حماية المدينة ، ومصالح المترفين واستعمالهم في تأمين القوافل التجارية و بالتالي ظهرت فئة اجتماعية جديدة ،سيتقل كاهلها بكل أصناف الاستغلال ، وبعض المترفين كانوا يبيعون النساء بغية استغلالهن في البغاء وكان تسمى "المساعد" و هي مقدار من المال على العبد أن تأتي به إلى مالكاها في كل شهر، أو في كل مرة محددة ، من خلال الزنا"⁵ .ومن

¹ (أحمد بن محمد بن عبد ربه الأندلسي ، العقد الفريد ، ج3 ، الطبعة الأولى ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1983 ، ص 267 – 268 .

² (الطيب تزيني ، مرجع سابق ، ص 221 .

³ (عواطف أديب سلامة ، مرجع سابق ، ص 155 .

⁴ (شاكر نابلسي،المرجع السابق،ص27.

⁵ (نفس المرجع ، نفس الصفحة .

تجارة الرقيق ، ظهرت حرف يقوم أصحابها بتجميل و تنظيف العبد و فحص أسنانه بغية "تهذيبه" كسلعة تباع¹؛ اتسعت إذن مدا خيل التجار، و تنوعت،ومعها احتدمت التناقضات الاجتماعية، بوجود فئة قليلة مترفة وفئات عريضة من المعدمين و الفقراء و متوسطي الدخل من تجار و حرفيين على هامش القبيلة و في عقر المدينة .

لم تصبح قريش القبيلة إذا ، تلك التي تستمد معاشها الضروري و العائد إلى كافة أفراد القبيلة في نظام شبه مشاعي مساواتي و متكافئ بين أفرادها ، بل دخلها شرخ اقتصادي و اجتماعي عميق سوف يزعزع عصبية القبيلة أكثر فأكثر .

ولعل الدراسة الأكثر تفصيلا للوضع الاجتماعي و الاقتصادي، و الأخلاقي المعياري الذي عاشته مكة قبيل البعثة هي تلك التي قام بها الطيب تزيني في كتابه" مقدمات أولية في الإسلام المحمدي الباكر: هذه الوضعية الاقتصادية و الاجتماعية و الأخلاقية التي يمكن إجمالها في النقاط التالية:

1) تطور النشاط المالي و المتمثل في الإقراض الربوي و الذي كان يتراوح ما بين 40% و 100% أو 50 و 100% .

2) ظهور النخاسة و التي أتينا عليها أعلاه وقد كان بنو تيم قد برزوا في هذا النشاط وعلى رأسهم عبدالله بن جدعان ولعل من بين أسباب الإسترقاق هو الإقراض الربوي الفاحش الذي كان يؤدي بالمدان إلى بيع نفسه للمقرض وهذا ما كان يسمى "استرقاق الدين".

3) إن هذه الحالة من الاستغلال الفاحش لم يرضخ جميع من عجز عن دفع دينه فمنهم من تمرد و هرب إلى فيافي الصحراء لتعزيز صفوف الصعاليك و الفقراء الذين طردتهم قبائلهم.

4) اتساع الهوة بين الأغنياء و الفقراء لدرجة أن الرجل كان يئد أبنته من شدة الفقر وقد ذكر القرآن الكريم هذه الظاهرة، "وإذا المؤودة سئلت بأي ذنب قتلت"،وعلى المستوى المعايير و القيم الأخلاقية كانت انتشار الأنانية و ارتقاء القيم الفردية المبينة على التملك بمقابل تفكك العلاقات القبيلة².

¹ نفس المرجع، نفس الصفحة

² (الطيب تزيني،مقدمات اوليةمرجع سابق،ص187-189

إن هذا الوضع الذي استشرى في الحجاز عموماً ومكة على وجه خاص ، لم يكن ليبقى دون أن يتبعه رد فعل من قبل بعض سادة قريش استياءً منهم على الوضع الذي آل إليه المجتمع المكي من تفسخ. ولعل أن الحدث الهام المعبر عن ذلك الوضع هو عقد حلف الفضول وسببها: " أن رجلاً من زبيد قدم مكة ببضاعة فاشتراها منه العاص بن وائل، وكان من أهل الشرف والقدرة بمكة، فحبس عنه حقه، فاستدعى عليه الزبيدي الأحلاف عبد الدار ومخزوماً وجمح وسهماً وعدي بن كعب، فأبوا أن يعينوا على العاص، وانتهروه أي الزبيدي، فلما رأى الزبيدي الشرّ رقي على أبي قبيس عند طلوع الشمس وقريش في أُنديتهم حول الكعبة، فقال بأعلى صوته:

يا آل فهر لمظلوم بضاعتـه يبطن مكة نائي الدار والقفـر
ومحرم أشعث لم يقض عمرته يا للرجال وبين الحجر والحجر
إن الحرام لمن تمت مكارمه ولا حرام لثوب الفاجر الغدر

والحرام بمعنى الاحترام ، فقام في ذلك الزبير بن عبد المطلب : أي مع عبد الله بن جدعان كما تقدم ، واجتمع إليه من تقدم.

وقيل قام فيه العباس وأبو سفيان، وتعاقدا وتعاهدوا ليكونن يداً واحدة مع المظلوم على الظالم حتى يؤدي إليه حقه شريفاً أو وضيعاً، ثم مشوا إلى العاص بن وائل رزعوا منه سلعة الزبيدي فدفعوها إليه ، أقول : ذكر السهيلي أن رجلاً من خثعم قدم مكة معتمراً أو حاجاً ومعه بنت له من أضيء نساء العالمين ، فاغتصبها منه نبيه بن الحجاج ، فقيل له : عليك بحلف الفضول ، فوقف عند الكعبة ونادى : يا لحلف الفضول ، فإذا هم يعنقون إليه من كل جانب ، وقد انتضوا أسيافهم : أي جردوها ، يقولون : جاءك الغوث فما لك؟ فقال : إن نبيها ظلمني في بنتي ، فانتزعها مني قسراً فساروا إليه حتى وقفوا على باب داره ، فخرج إليهم ، فقالوا له : أخرج الجارية ويحك ، فقد علمت من نحن وما تعاهدنا عليه ، فقال : أفعل ، ولكن متعوني بها الليلة . فقالوا : لا والله ولا شخب لقحة : أي مقدار زمن ذلك ، فأخرجها إليهم¹.

¹ (علي بن برهان الدين الحلبي ، السيرة الحلبية، ج1، مرجع سابق، ص211

فسمي بحلف الفضول وقد قال عنه النبي بعد مبعثه أنه حضر في دار عبدالله بن " لقد شهدت في دار عبد الله بن جدعان حلفا ما أحب أن لي به حمر النعم ، ولو أدعى به في الإسلام لأجبت . "ويقول خليل عبدالكريم أن حلف الفضول يشتم رائحة الحنيفية و التي كانت حسب ما وصلنا من أخبار وأكده القرآن مذهبا لمكارم الأخلاق وقال النبي(ص) في حديثه "إنما أتيت لأتمم مكارم الأخلاق". خاصة وأن المبادر بهذا الحلف هو الزبير بن عبد المطلب، وقد ذكر لنا أصحاب الأخبار حرص الحنيفي الأكبر عبدا لمطلب على تلقين مبادئ المذهب الحنيفي وإخلاقه إلى أبنائه.

ويدخل هذا الحلف ضمن محاولات ، حفظ التوازن داخل جسم القبيلة ، التي لم تصبح واحدة، بل انقسمت عمقا فلم يعد تراث قصي هو الضابط لسلوك القبيلة و أفرادها و بين القبيلة والغرباء عنها و الساكنين في المدينة و على هامش القبيلة أيضا . لقد مرغها حب التملك و الجري وراء الثراء الفاحش . ويستطيع الباحث في الشعر الجاهلي أن يلتمس ردود فعل عنيفة ضد هذا الوضع ، في شهر الصعاليك وهذا عروة بن الورد من أشهر هؤلاء يصدر حكمه ضده الذي يجعل من الثراء و الغنى هو المقياس وجاهة الإنسان وشرفه :

ذريني للغنى أسعى فإني رأيت الناس شرهم الفقير
وأهونهم وأحقرهم لديهم وإن أمسى له نسب وخير
ويقصى في الندى وتزدريه حليلته وينهره الصغير¹

من خلال قراءتنا لهذه الأبيات نستخلص الوعي العميق للرجل (عروة بن الورد) لتناقض مجتمعه وهو صورة مجسمة لما أصبح فيه المال كقيمة تجعل لصاحبه جاهها وقيمة اجتماعية تطمس الأصل و الشرف أي الإنتماء القبلي و يقول شاعر آخر:

وكلكم قد نال شبعاً لبطنه وشبع الفتى لؤم إذا جاع صاحبه

ويقول الأعشى أيضا:

يبيتون في المشتى ملاء بطونكم وجاراتهم غرثى يبتن خمائصا²

¹ (حسين مروة ، النزعات.... مرجع سابق ، ص 220.

² (جواد علي ، المفصل ... مرجع سابق ، ج 5 ، ص 85.

لقد ألهب هذا الوضع غضب المستنيرين من العرب ، ومنهم الشعراء مثقفي العصر ، و الأكثر حساسية لمظاهر الظلم الاجتماعي قياسا لما كانت تؤمنه القبيلة من حماية لأفرادها . وهنا نرجع إلى ماكان يقوم به هاشم ، حيث أفنى ماله في إطعام الفقير ونجدته من "المعافرة" وقد قلنا أنها كانت بمثابة الإخفاء عن نظر الناس خشية العار الذي يلحق صاحبه جراء الفقر إلى درجة ابتغاء الموت .إذا فالفقر كان عارا على الفرد و القبيلة على حد سواء ، لأنها بمثابة إخفاق منها في حماية أعضائها ، فكان هاشم يجند القبيلة كلها لتعيين ذاك الفقير لتؤمن له حياة كريمة . أما الوضع الذي أتينا عليه قبل البعثة ، فإنه أصبح طبيعي لأن منطق التبادل السلعي النقدي أصبح المعيار الذي تبنى عليه العلاقة الاجتماعية .ونذكر للطيب تريني تعليقا حول بيت الأعشى الذي أتينا على ذكره متوغلا وراء ما يفصح عنه.

"و لكن التوغل فيما وراء خطابه الشعري،هنا يجعلنا نلامس تخوم التماس ما بين قيم قبيلية تجعل من الفرد هما من هموم القبيلة من طرف، وقيم تجارية ربوية هي في طور تحويل كل شيء ،بما ذلك الإنسان إلى سلعة تجارية أو رقم مصرفي" ¹ ، وعبر القرآن الكريم عن هذا الوضع الذي يمثل فيه الجري وراء المال الثراء الفاحش في سورة التكاثر: "ألهاكم التكاثر ،حتى زرتم المقابر"² وقد عبر عن ذلك قبل هذا الحنفي الصادق عمرو بن نفيل عبر ممارسات منبئة باليوم المهيب يوم قيام الدعوة الإسلامية،فيتفق أهل الأخبار على أن أكبر الحنفاء " كان يحيي الموعدة لأجل إملاق ويقول للرجل إذا أراد أن يفعل ذلك لا تفعل ! أنا أكفيك مؤونتها ، فيأخذها"³

إن حادثة الفيل، وتواطؤ بعض من العرب من ثقيف مع الأحباش و حرب الفجار كان لها أثر عميق في مكانة قريش بين العرب .فتطاول قريش ونقضها لعقد التعامل مع جيرانها من القبائل العربية ، والسكوت عن الظلم ،و الاستغلال، واستفحال الربا، وما تبعه من إذلال لأفراد القبيلة وخارجها داخل المدينة من خدم و حرفيين و تجار من لا عشيرة لهم ، قد تبعها العديد من

¹ (الطيب تزيني،مقدمات،.....مرجع سابق،ص191

² (سور التكاثر، الآية،1 - 2

³ (جواد علي ، مرجع سابق ، ص97

محاولات لرأب الصدع داخل العصابة القبلية لقريش ، كعقد حلف الفضول و الذي كان ردة فعل ضد هذا الظلم الاجتماعي و الاقتصادي وهذا التصدع الحادث داخل العصابة القرشية كان يحول دون تطور المدينة.

فهذه العصابة يحكم قاعدتها المعيشية و تسييرها لأقدس مكان عند العرب خرجت عن "دين" قصي اللحمة الممسكة لها ، فالمساواتية القبلية وتجمع الثروة عند المأ من قريش و تعدد النشاط الاقتصادي ، ليتعدى مجال التبادل التجاري البضاعي الاستهلاكي إلى تجارة النخاسة وإقراض المال بالربا و التحول الديموغرافي أدخل العجم و اليهود و العبيد إلى صفاء قريش العربية كل هذه المحددات الاقتصادية الهدامة للعصابة باتجاه نشوء المدينة بكل تناقضاتها ، جعلت من دين قصي الذي سارت عليه قريش منذ سكنت مكة مرجعا دينيا وسياسيا غير ملزم لتنظيم المدينة، لأنها لم تصبح ملكاً لبني قصي و حدهم، رغم محاولات بني هاشم إبقاءه حيا عن طريق عقد الأحلاف. إن هذه الأزمة التي سوف تعم بقية المجتمع العربي القبلي لا لشيئ سوى أن الحجاز لم تصبح تلك المنطقة المغلقة، لقد انفتحت على العالم الإمبراطوري التوسعي بطبيعته و الذي أصبح يشكل خطراً على العرب قاطبة و لعل أبرز حدث عبّر عن ذلك الاتجاه هو الحملة الحبشية على مكة . حيثيات هذه الأزمة وبوادر حلّها، هو ما سنطرقه بالتفصيل في الفصول الموالية من الباب الثاني.

خاتمة:

إن وضع الجزيرة العربية في فترة ما قبل الإسلام و الحجاز على وجه الخصوص، إذا ما قيس بوضع الأمم المحيطة بالعرب في تلك الفترة الممتدة بقرابة القرنين قبل الإسلام، هو وضع متخلف، بدائي. كان فيه النظام القبلي هو السائد و المعيق لأي حركة دينامية تدخله إلى ركح الحضارة. غياب سلطة مركزية توحد العرب، ما عدا بعض الدويلات التابعة كإمارتي الغساسنة و المناذرة في الشمال، بينما باقي سكان الجزيرة فكان النظام السياسي السائد فيها هو القبيلة . فأغلب القبائل كانت تعيش في البادية في حالة ترحال دائم بحثا عن الكأ و الماء لمواشيها، أما المدن فكانت قليلة و أهمها مكة و يثرب و الطائف. أما الحياة الإقتصادية فإنها كانت تعتمد على الزراعة ؛ تربية الماشية في البادية و فلاحه الأرض في الواحات كيثرب و الطائف أما مكة فكانت تسود فيها التجارة التي بدأت تتطور بشكل متسارع لتصبح مكة في القرن السادس مركز ترانزيتلنقل التجارة من الشمال إلى الجنوب و من الجنوب إلى الشمال بالإضافة إلى الجهة الشرقية من و نحو العراق. و نعود إلى الصعيد السياسي فإن العلاقات بين القبائل كانت قائمة على التحارب الدائم مما كان قد أضعف موقف العرب في أعين جيرانهم و خاصة في القرن السادس فمن جهة فإن العرب يسيطرون على أهم طريق للتجارة العالمية و من أخرى كانوا عاجزين عن الدفاع عن أقدس مكان يحجون إليه كل عام؛ لقد أفسحوا الطريق لأبرهة ليغزو مكة لأن الإنعزال القبلي حال دون التفاهم كقوة واحدة تدافع عن كيانها. أما على الصعيد الديني ، فالوثنية هي التي كانت غالبية على اعتقادهم . و عبر الأوثان كانوا يقدرسون أسلافهم المؤسسین الذين كانوا يدينون لهم بمعنى و جودهم ؛ لقد أسس الجد الميت القبيلة و وضع لها أسس و جودها : قيم و تقاليد توجه سلوكهم داخل القبيلة و موقفها إزاء الآخر القبيلة الأخرى التي هي العدو بامتياز و كانت العقيدة تترجم على صعيد الواقع الاجتماعي بالتعصب للقبيلة. أما الممارسة السياسية للزعيم فقد رأينا أنها شكلية لا يمارس من خلالها أي سلطة قسرية إلا في حالة الحرب أما في حلة " السلم" فالسلطة الفعلية يمتلكها الأسلاف المؤسسون الذين وضعوا المبادئ الأولى التي يجب إتباعها من قبل جميع أفراد القبيلة جميعاً بدون استثناء، و بهذه الطريقة يمارس الأجداد سلطتهم على البشر الذين يتساوون أمامهم فلا انقسام داخلهم بين حاكم و محكوم

فمعنى وجود البشر لا يكمن في انقسامه م بل أن هذا الانقسام يقع خارجهم في عالم أرواح الأجداد و دور زعيم القبيلة يقتصر على التذكير بمآثر السلف و أعمالهم و وجوب إتباعها حفاظاً على تماسك الجماعة القبلية وهنا يتم فصل الإجتماعي مع السياسي و الديني حيث يترجم هذا الأخير على الصعيد النفسي الإجتماعي بالعصبية فهي في آخر المطاف دين القبيلة. وفي سردنا و تحليلنا لأخبار قريش انعكست لنا هذه الملامح كلها، إنها الملامح العامة للقبيلة الكونية التي رصدتها دراسات الأنثروبولوجيين . و لكن بنية النظام القبلي هذه سوف تدخل في تناقضات تولدت عنها أزمة حادة ، تناقضات جراء الانفتاح على الخارج لتوسع العلاقات التجارية مع مناطق الجوار و التطور الاقتصادي الهائل للحجاز الذي نتج عن ذلك والذي صاحبه تطورات اجتماعية من أهمها تطور المدن والمدنية في نفس الوقت لأن هذا التطور صاحبه تطور ثقافي و عقدي، وهذا ما سوف ندرسه في الباب الموالي.

الباب الثاني

تأزم المجتمع العربي و الدعوة إلى توحيد الله

مقدمة:

إن الوضع المتأزم بتناقضاته الحادة بين رفاة اقتصادي لأقلية من سادة العشائر في مكة واسترقاق لفئات عريضة خارج القبيلة و انفتاح متزايد على الحضارات المجاورة، هذا الوضع المفارق سوف تتجرّ عنه مشاكل مرتبطة ببنية المجتمع القبلي في العمق فما هي أوجه هذه الأزمة؟ . هذا ما سنحاول الإجابة عنه في الفصلين المتضمنين في هذا الباب: في ظل انفتاح العرب على الحضارات المجاورة، و أطماع الإستعمارية لبعض من هؤلاء، بقي العرب بقي العرب يعيشون مفارقة حضارية؛ تطوّر إقتصادي متصاعد وموقع استراتيجي يزداد أهمية، يشكّل النظام القبلي قاعدته الهشة، نظام مبني على العصبية القبلية التي تشتغل على التباعد و التنافر و الانفراد بالهوية التي تعيق أي مشروع للالتفاف حول قومية تدافع على الجغرافيا المشتركة و العقيدة التي كانت توحدّها الكعبة تطور المدينة و اصطدامها بالمنطق القبلي وسنحاول فيه ربط ظهور الإسلام بتطور المدينة كشكل جديد، كوني، للحياة الاجتماعية يتجاوز القبيلة. و هنا نقف على جوهر الإشكالية التي تقود مسار بحثنا، كيف تم الانتقال من تشتت المعنى في بؤر متعدّدة وهي الأوثان الحاملة لأرواح الأجداد، و التي كانت موضوع عبادة تترجم اجتماعيا عبر التشدد و التزمّت للعصبية القبلية، وذوبان السياسي داخل الجماعة القبلية كتنظيم يستمدّ سلطته من خارجه يحول دون الإنقسام بين حاكم و محكوم داخل القبيلة إلى تمركزه في بؤرة واحدة عن طريقها يدخل الإنقسام في جسم المجتمع؟ هذا ما سوف نحاول الإجابة عنه في الفصول الموالية.

الفصل الأول:

القبيلة و الهوية، التنابذ و الحرب

تجدد بنا الإشارة في هذا الموضوع من البحث تعريف القبيلة عموما و درس خصوصية القبيلة العربية يعرف محمد الخطيب في كتابه الإثنولوجيا القبيلة على أنها " وحدة اجتماعية تجمع عدة معاشر أو عشائر أو مجتمعات محلية أخرى و تنتشر في المجتمعات البدائية بصورة شبه شاملة"¹. بهذا التعريف فإننا في صلب القبيلة العربية ما قبل الإسلام مجتمع عربي بدائي و ما يوضح الأمر أكثر فإنه يذكر مميزات خاصة بالقبيلة تميزها عن بقية أشكال التجمع البشري نذكر بعضها ما ينطبق على القبيلة العربية.

1. تشمل أفراد المجتمعات المحلية التي تكونت منها القبيلة قطعة أرض مشتركة و يتكلمون لغة واحدة و يطبقون أنماطا ثقافية مشتركة و يترتب على ذلك سهولة التفاعل الاجتماعي بين أعضاء القبيلة الواحدة لاشتراكهم في المكان و اللغة و الحضارة و تسود بينهم مظاهر التعاون و التماسك الاجتماعي، و يتضح هذا التماسك في المناسبات الدينية حيث تقام طقوس قبلية يشترك فيها ممثلون من جميع الوحدات الاجتماعية الفرعية و كذلك الحال في حالة الخطر فعندما يتعرض أي جزء من القبيلة للخطر تذهب القبيلة كلها للدفاع.

2. توجد تنظيمات رسمية في القبيلة تعمل على تأكيد وحدتها و تماسكها الاجتماعي و بالتالي تحافظ على كيانها و استمرار وجودها، أهم تلك التنظيمات التنظيم السياسي حيث يمثل القبيلة رئيس يحظى باحترام الجميع، و يشاركه في رعاية شؤون القبيلة مجلس يسمى مجلس القبيلة و يتكون في الغالب من رؤساء العشائر . إذا كانت القبيلة تتكون من عشائر أو من رؤساء المعاشر إذا كانت القبيلة بدون عشائر . يتعلم أعضاء القبيلة منذ صغرهم و من خلال تجوالهم في أنحاء القبيلة التنظيمات الرسمية مثل كيفية الاشتراك في مجلس القبيلة، و كذلك أنماط السلوك غير الرسمي مثل كيفية التعرف على زملائهم في القبيلة و ماذا يتوقع منهم في

¹ (محمد الخطيب، الإثنولوجيا، دراسة عن المجتمعات البدائية، دار علاء الدين، ط 1 ، دمشق 2000- ص 167 .

الظروف المختلفة و متى يقدم لهم العون و كرم الضيافة، وهكذا تستمر القبيلة من جيل إلى جيل حيث يعلم الجيل القديم الجيل الجديد تقاليد القبيلة ونظمها و تتم العملية ضمن أطر طقوسية منظمة.

3. أهم وظائف القبيلة هي تنظيم شؤون الدفاع و الحرب ففي حالة الخطر يظهر بوضوح تماسك القبيلة كوحدة اجتماعية و تظهر أهميتها و فائدتها و يترتب على قوة الشعور الجماعي بوحدة القبيلة للدفاع في حالة تعرض أي جزء من القبيلة للغزو و كأن هذا الغزو قد شملهم جميعاً¹.

من خلال هذه المميزات العامة للقبيلة، سوف نقف عند الهوية و التي تحدد مكانة القبيلة العربية إزاء القبائل الأخرى، و العقيدة داخل القبيلة و التي تتألف الاعتقاد في السلف: الآباء و الأجداد المؤسسين لتقاليدها و أعرافها، الأعراف و التقاليد التي تشد سرح القبيلة ثم أخيراً طبيعة السلطة داخل القبيلة أو كما بينها ابن خلدون الرياسة.

ولنتناول هذه الجوانب الثلاثة سوف نستعين بالدراسات النظرية لكل من محمد عابد الجابري، بيار كلاستر " Pierre Clastres " و مرسيل غوشيه " Marcel Gauchet " على علم أن هذه الجوانب متصلة فيما بينها.

إن الدارسين للمجتمع العربي و أبرزهم ابن خلدون أكدوا على علاقة القرابة و النسب داخل الجسم القبلي و عن كانت مقدمة ابن خلدون أكدوا على علاقة القرابة و النسب داخل الجسم القبلي و إن كانت مقدمة ابن خلدون تتمحور حول هذا الجانب من حياة القبلية العربية و الصدى الذي عرف عنها من قبل العامة المطلعة على هذا المؤلف الشهير و الخاصة و كم هي كثيرة عن باحثين عرب كانوا أم أجانب من مستشرقين فإن التذكير بهذا المفهوم ضروري في أي بحث يتناول بالدرس المجتمع العربي و الإسلامي إذ يقول ابن خلدون: " أن العصبية إنما تكون من الالتحام بالنسب أو ما في معناه. و ذلك لأن صلة الدم طبيعي في البشر إلا في الأقل و من صلتها النصره عن ذوي القربى و أهل الأرحام أن ينالهم ضيم أو نصبهم هلكة، فإن القريب يجد في نفسه غضاضة من ظلم قريبه أو العداة عليه، و يود أن يحول بينه و بين يصله من

¹ (المرجع السابق، ص 168.

المعاطب و المهالك، نزعة في البشر منذ كانوا، فإذا كان النسب المتواصل بين المتناصرين قريب جدا بحيث حصل به الإتحاد و الالتحام كانت الوصلة ظاهرة، فاستدعت ذلك بمجردا و وضوحها و إذا بعد النسب بعض الشيء فربما تنوي بعضها و بقي بعضها و بقي من شهرة فتحمل على النصر لذي نسبة بالأمر المشهور منه، فرارا من الغضاضة التي يتوهمها في نفسه من ظلم من هو منسوب إليه بوجه، ومن هذا الباب الولاء و الحلف غز نعمة كل أحد على أهل ولاءه و حلفه للألفة التي تحلف النفس من اهتضام جارها أو قريبها أو نسبها بوجه من وجوه النسب، و ذلك لأجل اللحمة الحاصلة من الولاء مثل لحمة النسب أو قريب منها¹ . حسب القول الخلدوني هذا فإن القبيلة لا يمكن تصورها خارج لحمة الدم أو كما يسميها الجابري العصبية، فإذا كانت القبيلة الفضاء المادي و المعنوي لحياة الأفراد فإن هؤلاء لا وجود لهم خارجها فالفرد لا يعني شيئا، و لا معنى لوجوده خارج القبيلة بمعنى إلا من خلال علاقات التآزر بينه و بين باقي أفراد المجموعة التي تربط بينها علاقة النسب و القرابة فإذا كانت هذه العلاقة هي الغالبة في تماسك الجماعة فإن الانتساب إليها لا يستلزم علاقة الرحم مع أعضائها قد يدخل القبيلة فرد أو جماعة طلب بالاستجارة لأن قبيلته الأصلية نبذته فإن مجرد مروره ببعض الطقوس كما علمتنا الإثنولوجيا المطبقة على المجتمعات البدائية المعاصرة لنا تحفل له الاندماج في القبيلة و الانتساب إليها قد يكون المستجير العربي لدى أي قبيلة. و يلي هذا أيضا طول المعاشرة² فابن خلدون يوسع مفهوم النسب إلى درجة أنه يدخل في إطاره كل رابطة تنشأ بين الأفراد بسبب طول المعاشرة² .

و يواصل تحليله حول فكرة ابن خلدون حول العصبية فهو برأيه " لا يربط النسب، بمعنى القرابة الدموية، ربطا مطلقا، بل إنه لا يجعل العصبية ملازمة للقرابة الدموية بشكل مباشر، فهو يرى أن العصبية هي نتيجة ما يسميه بثمرة النسب و ليست نتيجة للنسب نفسه لهذا نجد ابن خلدون لا يقيد العصبية بالنسب بل بالالتحام الحاصل بسببه، أو الحاصل فيما يدخل فيها معنى النسب" فصلة الأرحام لا تخلق العصبية ذاتها بل الالتحام الحاصل نتيجة لذلك و يواصل

¹ (عبد الرحمن ابن خلدون، المقدمة، ط1، دار الكتاب العلمية بيروت، 200، ص 102 .

² (محمد ع الجابري مرجع سابق ص 259 .

الجابري دائما و هذا ما أكدته الإثنولوجيا الحديثة أن الانتماء إلى القبيلة لا يشترط بصلة الرحم " بل يرى أن النسب بمعنى انتماء جماعة ما إلى جد مشترك هو "أمر و هي لا حقيقة له " فليست هناك في نظره دماء صافية تنتقل من الخلف إلى السلف بلف اختلاف الأنساب هو الظاهرة السائدة"¹ .

عندما يطرح ابن خلدون فكرة الانتساب إلى جد وهمي فإنه يصيب صلب المسألة فكل تماسك الجماعة القبلية أي جذر اجتماعها تستمد من الأسلاف الأسطوريين المؤسسين. وهذا ما يؤسس عصبية القبيلة التي تشتد عندما يداهم القبيلة خطر خارجيا يزداد تمسك العصبية و تتأهب القبيلة بكل قواها المجابهة هذا الخطر .

و في هذه الحالة فإن العصبية تتخذ وجهها سيكولوجيا جمعيا " و لما كان هذا الشعور العصبي، سواء في حالته الكامنة أو الحادة، يعم أفراد العصبية كلهم، و بالتساوي تقريبا، فإنه ذو صبغة جمعية أساسية هو في حالة التوتر و الحدة أشبه ما يكون بالوعي الجماعي المتيقظ . أما في حالة كمونه فهو أشبه بـ " اللاشعور الجمعي " بمعنى أن غيابه في لحظة من اللحظات كوعي، لا يعني انمحاءه أو فناءه بالمرة، بل إنه يمارس مع ذلك نوعا من التأثير و التوجيه على الفرد في حياته اليومية، وكذا في آراءه و مواقفه"² . تشتغل سيكولوجية العصبية داخل الجماعة كمولدة (Matrice) على شاكلة " الملكة الطبقية"³ " Habitus de classe " كما وصفها بيار بورديو " Pierre Bourdieu " بحيث تشتغل كبنية لا شعورية و شعورية أيضا ذات طابع جمعي، و يلتقي هنا كل من علم النفس و علم الاجتماع في فهم دينامية الجماعة القبلية، بحيث تحدد موقف الفرد و سلوكه إزاء أقاربه داخل القبيلة ، و مواقفه إزاء الآخر أكانت قبيلة أو أمة ، و يخلص الجابري إلى تعريف العصبية على أنها " رابطة اجتماعية- سيكولوجية شعورية و لا شعورية معا، تربط أفراد جماعة ما قائمة على القرابة، يبرز و يشتد عندما يكون هناك خطر يهدد أولئك الأفراد، كأفراد أو كجماعة " .

¹ (محمد عابد الجابري نفس المرجع ص 253 .

² (نفس المرجع السابق ص 254 .

³ (يعرف بورديو الملكة الطبقية على أنها "نسق من الاستعدادات الدائمة قابلة للتحويل ، و التي ، بإدماجها لكل التجارب السابقة ، تشتغل في كل وقت بصفتها مولة للأشكال الإدراك و التقييم " Cité par : Guy Michaud et Edmond Marc ,Vers une science des civilisations ? , édition complexe, Bruxelles , 1981,p110.

من خلال هذا العرض المختصر لماهية العصبية القبلية نخلص للقول بأنها ذلك الميكانيزم

الذي من خلاله تتشكل هوية الجماعة القبلية و يمكن تعريف الهوية القبلية عموماً على أنها الشعور بالانتماء إلى جماعة صغيرة أو كبيرة حسب عدد أفرادها و المنتمية إلى نسب واحد ينحدر من جدّ مفترض . تؤمن بقيم وتقاليد منتقلة شفويا ، أسسها الجدّ المفترض عبر الأجيال توجه سلوكيات أفرادها باتجاه الحفاظ على استمرارية القبيلة و تحدّد علاقتها بالقبائل الأخرى ، علاقة مبنية على نبذ الآخر و استبعاده.

انطلاقاً من هكذا نظام، نظام حتى و لو اقتسم فيه العرب سماء ثقافية مشتركة كاللغة العربية التي كانت تتكلمها جميع القبائل العربية ، و لو ببعض الفوارق ذات صلة بلهجة كل قبيلة ، و التي كانت وسيلة التواصل الوحيدة بينهم، و حتى و إن اشتركت مجموعات قبلية في عبادة صنم واحد، كما هو الحال بالنسبة لتغلب و بكر من غطفان التي كانت تعظم العزى ، و لكن إلهما لم يكن يعني شيئاً في العلاقة بينهما بل أن العكس هو الذي حدث حيث دارت بينهما حرب لم ير العرب مثلها في شراستها و طول أمدتها و سوف نفصل ذلك عندما نأتي إلى ذكر ما يسميه الإخباريون "أيام العرب" . قريش ذاتها كانت تعظمها و تعبدها و لا يوجد لدينا أي تقارب أو محاولة تقارب بينهما و بين غطفان و يذكر الإخباريون أن خلافاً نشب بين قريش و غطفان حينما قام أحد هؤلاء و هو ظالم بن أسعد إذ قام ببناء بيت لغطفان بن سعد بن قيس عيلان كانت تتعبد له فلما رأى قريش يطوفون بالكعبة و يسعون بين الصفا و المروة، فذرع البيت، و نص العباب، و أخذ حجراً من الصفا و المروة، فرجع إلى قومه و قال يا معشر غطفان لقريش بيت يطوفون حوله و الصفا و المروة ، و ليس لكم شيء ؟ فبنا بيتاً على قدر البيت و وضع الحجرين، فقال: هذان الصفا و المروة فاجتزئوا به عن الحج ، فأغار زهير بن جناب ، فقتل ظالماً ، و هدم بناءه " ¹ و الأمتلة كثيرة من هذا النوع . مما يدل على الدور الثانوي الذي كان يلعبه الاعتقاد في الأصنام و الأوثان في العلاقات القبلية ، فالعصبية لم تكن للصنم ، بل للنسب وحده .

¹ (محمد إبراهيم الفيومي، مرجع سابق ص 418.

و المثل الآخر و الأشهر في تاريخ العرب قبل الإسلام ، هو التطاحن الذي دار سنينا طوال

بين الأوس و الخزرج سكان المدينة مع أنه تجمعهم عبادة صنم واحد : مناة ، الذي لم يحل بينهم و بين التحارب فيما بينهما . و إنما ههنا عن طريق ذكر هذه الأمثلة ، نريد تحليل ظاهرة الانقسام القبلي المبني على صراع العصبيات و بالتالي ظاهرة الحرب عند عرب شبه الجزيرة هذه الحرب اللامتناهية و التي كانت تحول دون نشوء شعور قومي عند هؤلاء .

حرب تنشب فعلا و تكون نتيجتها الاقتتال و في السلم تبقى كامنة لأن أسبابها لم تختف . و في هذه الحالة ، فإننا نستطيع وصف هذا الوضع بحالة اللاحرب و اللاسلم لأن أنفه الأسباب ، يمكن أن يكون وراء اقتتال قوم طيلة مدة من السنين ، كحرب داحس و الغبراء التي دامت أكثر من أربعين سنة ، و سببها تافه . و دارت رحاها بين عبس و ذبيان و غطفان و كانت مناوشات دامت أربعين سنة بين (568 إلى 608) و لم تتوقف إلا بعد تدخل الحارث بن عوف بن حارثة المري و هرم بن سنان و تم الصلح بين القبيلتين المتحاربتين عبس و ذبيان و سبب هذه الحرب " أن حذيفة بن بدر الغزاري كانت له خيل كثيرة، فقدم إليه فتى من عبس يقال له ورد بن مالك، و قال له: " لو اتخذت فيل قيس يكون أصلا لخيلك فقال حذيفة: خيلي خير من فيل قيس و أَلحًا في ذلك حتى تراهنا على فرسين من خيل قيس هي الخطار و الحنفاء، و فرسين من خيل حذيفة هما داحس و الغبراء، و قيل ان الرهان على التسابق كان على فرسين داحس و الغبراء، و اتفق حذيفة و قيس على أن يكون السباق قدر مائة و عشرين غلوه، و السبق مائة بعير، فخاف حذيفة أن يظفر قيس بالرهن فأقام رجلا من بني أسد في الطريق، و أحره أن يعترض داحسا و الغبراء في واد ذات الأصاد و يعوقهما عن السباق، فلما وصل داحس إلى الثنية، و كان سابقا اعترضه الأسدي ثم وصلت بعدة الغبراء يصليه (أي ثانية)، و تجنب ركبها طريق الثنية حتى لا يعترضه الأسدي و انتهى السباق بسبق الغبراء و تبعها الخطار فرس حذيفة ثم الحنفاء فرسه أيضا ثم جاء داحس بعد ذلك ، و اختلف قيس و حذيفة في السبق، و طالب حذيفة بالرهن و أرسل ابنه إلى قيس يطالبه به، فقتله قيس فقامت الحرب بين عبس و ذبيان فكانت أولى الوقائع بينهما على ماء يقال له الحذف " و بها نشبت الحرب.

فالسبب لا يكمن في كون أن حذيفة قتل قيس فالعرب من أعرافها أن تحل مشكل القتل بالدية حيث أن بنو عبس كرهوا الحرب و جمعوا مائة عشر ناقة في بطنها ولد و أرسلوها إلى حذيفة دية ابنه و قيل أن الربيع بن زياد العبسي احتمل الدية وحده.

ثم أن مالك بن قيس بن زهير العبسي نزل باللقاطة من أرض الشربة فعلم حذيفة بن بدر بمكانه فعدا عليه فقتله فأرسل بنو عبس إلى حذيفة يقولون: قتلنا ابنك مالكا و قتلت ابننا مالكا، فزد علينا الدية التي كنا قد دفعناها، فلم يرد عليهم حذيفة شيئا¹. هذا مثال عن أيام العرب الدامية و التي كما رأينا أعلاه كانت تنشب لأنفه الأسباب يذكر الألوسي حسب استقصاءات قام بها أبو الفرج الأصفهاني أنه كانت للعرب ألفا و سبعمائة يوم². لم يحص منها إلا أهمها و خاصة ما قرب من تاريخ ظهور الإسلام ونذكر بدورنا أهمها لمحاولة سبر أسبابها العميقة ونذكرها مع العلم أنها غير منسقة وفقا لترتيب وقوعها، و بتسلسل أزمتها، بحيث يصعب على الباحث تنظيمها على أساس تاريخي³ و بناء على هذه الفكرة سنحاول ذكر أهم هذه الأيام و التي تعبر عن هذا المنطق الحربي بين القبائل في عهد ما قبل الإسلام لتحري بنية هذا المنطق على ضوء نتائج الدراسات الأنثروبولوجية الحديثة وكيف هذا المنطق سوف يتحول ضمن جدلية الداخلي العربي و العربي الخارجي فمنها أيام وقعت بين القبائل القحطانية وحدها، و أيام وقعت بين القبائل العدنانية وحدها، و أيام وقعت بين القبائل القحطانية و العدنانية و أيام وقعت بين الغساسنة أتباع الروم و المناذرة أتباع الفرس، و منها يومان وقعا بين العرب و يومان وقعا بين العرب و يومان وقعا بين العرب و الفرس هما يوم ذي قار و يوم الصفقة⁴.

و نذكر بعضا من هذه الأيام لتحليل أسبابها العميقة في إطار المنطق القبلي و سوف لن ندخل في تفاصيل الحرب.

¹ (عبد العزيز سالم، مرجع سابق ص 376.

² (المرجع نفسه، و الصفحة نفسها..

³ (عبد العزيز سالم، مرجع سابق ص 376.

⁴ (عبد العزيز سالم، مرجع سابق ص 377.

1. يوم خزاز: خزاز جبل يقع بنجد بين مكة و البصرة ودارت رحاها بين قبائل من معد و مذحج العدنانية و قبائل قحطانية من حمير و كان يوم لتحرر القبائل العدنانية من حمير القحطانية¹.

و سبب هذه الحرب أن مضر وربيعة أرادت كل منها أن تملك عليها ملكا يقضي شؤونها فاختافتا على انتماء هذا الملك ، أمن ربيعة أم مضر؟ و انتهيتا بتملك علي كل منهما ملكا من ربيعة على ربيعة ، و آخر من مضر على مضر ثم اختلفت البطون من كلا القبيلتين على ذلك ليتفقا ثانية على تولية ملك عليهما من اليمن²، فملك بنو عامر شراحيل بن الحارث ابن عمرو المقصور الذي يرتفع نسبه إلى كندة، و ملك بنو تميم و ضبيعة محرق بن الحارث، و ملكت وائل شراحيل بن الحارث و ملكت تغلب و بكر سلمة بن الحارث، و ملكت بقية فيس خلفاء و هو معد يكرب بن الحارث و ملكت بنو أسد و كنانة حجر بن الحارث، ثم ثار بنو أسد بحجر و قتلوه، و نهضت بنو عامر على شراحيل فقتلوه و قتلت بنو تميم محرقا، و قتلت وائل شراحيل، و لم يبق من آكل المرار إلا سلمة . و نشبت الحرب إثر ذلك بين حمير و تحالف القبائل العدنانية و كانت الغلبة لهذه الأخيرة حيث تحررت من هيمنة حمير، العرب الجنوبية. والروايات حول هذا اليوم و أسبابه متعددة إلا أن هذه الرواية ينفق عليها كل من اليعقوبي وياقوت الحموي³

2_ حرب البسوس:

دامت هي الأخرى أربعين سنة ، و كانت عبارة عن معارك متفرقة متباعدة تارة و متقاربة تارة أخرى . و لم تتوقف إلا عندما انسحب عدي بن ربيعة المعروف بالمهلهل سنة 525⁴ و سببها سياسي حيث كانت تغلب و بكر تعيشان في اختلاط بحكم التقارب و كانت السيادة لم يرث اللواء ممن هو أكبر سنا في نسل ربيعة بن نزار، فكان اللواء في عنزة بن أسد بن ربيعة، ثم تحول إلى النمر بن قاسط بن هين، ثم إلى بكر بن وائل ثم إلى تغلب فوليه وائل بن ربيعة

¹ (عيد العزيز سالم، مرجع سابق، ص376

² (نفس المرجع، ص377

³ (جواد علي، مرجع سابق، ص350

⁴ (عمر فروخ مرجع سابق ص 98.

المعروف بكليب بطل يوم خزازي¹ الذي ذكرناه آنفا. كثر جيروته و بغيه على قومه، و كان لا يجرؤ أحد على إيقاد نار مع ناره و لا ترعى إيل مع إبله و كان قد اتخذ له زوجة من بكر جلييلة بنت مرة بن شيبان بن ثعلبة، أخت جساس بن مرة رجاء أن تظل الألفة بين تغلب (قوم كليب) و بين بكر قوم جلييلة²

أما لماذا سميت بحرب البسوس؟ فذلك لأن الجرمي نزل بالبسوس بنت منقذ التيميمة خالة جساس و كان للجرمي ناقة إسمها سراب ترعى مع فرق جساس ، فرأى كليب مرة هذه الناقة ترعى مع ابله فأنكرها (استغرب وجودها) فقال له جساس (و كان معه في ذلك الحين) : هذه ناقة جارنا الجرمي، فقال كليب لجساس: لا تعد هذه الناقة إلى هذا الحمى، فقال جساس : لا ترعى إيلي مرعى إلا هذه الناقة معها ، فقال كليب : لئن عادت لأضعن سهمي في ضرعها ، فقال له جساس : لئن وضعت بسهمك في ضرعها لأضعن سنان رمحي في لبتك (في أعلى صدرك) ورأى كليب تلك الناقة مرة أخرى مع إبله فقتلها ، فترصد له جساس يوما فقتله³ و كان هذا سبب الحرب بين تغلب و بكر.

2. حرب الفجار:

و قامت هذه الحرب بين قريش و هوازن سنة 585 و سميت بحرب الفجار لأنها انتهكت قدسية الأشهر الحرم ، التي جعلتها العرب زمنا للحج إلى البيت الحرام و التي حرم فيها القتال⁴ و لم تكن الوحيدة التي دارت أثناء هذه الأشهر⁵ و قد تسبب فيها رجل هامشي طردته قبيلته ، فطلب الجوار من قريش فاستجاره أمية بن حرب و اسم هذا الرجل البراض بن قيس. وكان هذا الرجل و آخر يدعى عروة الرحال من هوازن عند النعمان بن المنذر و كانت له قافلة سألهم عن يريد أن يجيرها له و لكن عروة أقنعه على أنه بمقدوره أن يجيرها على كافة القبائل فقبل

¹ (عبد العزيز سالم مرجع سابق ص 379.

² (عمر فروخ مرجع سابق ص 99.

³ (عمر فروخ مرجع سابق ص 100.

⁴ (جواد علي ، مرجع سابق ، ص 380

⁵ (عمر فروخ مرجع سابق ص 98.

النعمان بذلك فاغتاض البراض¹ و تربص للقافلة أثناء رحلتها و قتل عروة و حول القافلة إلى خيبر و باع كل متاعها فقررت هوازن أخذ ثأرها و كان شهر ذي الحجة قد دخل و قامت سوق عكاظ و كانت العرب إذا قدمت سوق عكاظ دفعت أسلحتها إلى عبد الله بن جدعان حتى يفرغوا من حجهم و من سوقهم² فسمع حرب ابن أمية خبر ما صنعه البراض فطلب من عبد الله ابن جدعان منع هوازن من أسلحتها و لكنه رفض و عيا من أن ما صنعه البراض كان غدرا فالتقت قريش بهوازن و اقتتلوا بالقرب من مكة و يشير الاخباريون إلى أن محمد شارك في الحرب حيث كان يناول أعمامه النبال و جاء في حديث له نادما على ذلك³ و انتهت المعركة في ذلك العام لتتكرر في العام الموالي في سوق عكاظ أيضا ثم مرة ثالثة سنة 589 لا يهمننا أي الفريقين حالفه النصر.

حرب الفجار بين الأوس و الخزرج:

لقد سبق و ذكرنا بالنزاع الذي وقع و استمرَّ سنينا لكن ، خصوصية هذه الأيام تكمن في دخول طرف ثالث في اللعبة الحربية و هو الآخر غير العربي ليس ، لأنه كان المتسبب في هذه الحروب و لكن ، لأنه حفاظا على مصالحه ، استغل هذه الثغرات العصبية بين قبيلتي الأوس و الخزرج . و الطرف الثالث هذا هو الجماعة اليهودية التي كانت تقيم في يثرب . و أول يوم مذكور للأوس و الخزرج هو يوم سمير في مطلع القرن السادس للميلاد، و سببه أن رجلا من ذبيان اسمه كعب الثعلبي جاء إلى يثرب و نزل ضيفا على مالك بن العجلان الخزرجي.

و في يوم سوق امتدح الثعلبي مالكا قائلا بأنه أفضل أهل يثرب فسمعه سمير بن يزيد الأوسي فشتمه ثم قتله بعد مدة من حديث طويل⁴ فخاف الفريقان الأوس و الخزرج من نشوب حرب ففعلوا بدفع فقبلتا لخزرج بدفع الدية و لكنها رفضت مبلغها الذي أرادته الخزرج مساو

¹ (عمر فروخ مرجع سابق ص 130 .

² (عمر فروخ مرجع سابق ص 130 .

³ (ويذكر النبي في حديث أورده بن هشام يقول فيه : " كنت أنبئ على أعمامي "بمعنى أنه كان يرّد عليهم نبل عدوهم إذا رموهم بها . ابن هشام السيرة، ج1 ص187 .

⁴ (عمر فروخ مرجع سابق ص 123 .

لقيمة دية الصريح و رد الأوس أن القتل حليف و ليس صريح و فليس مقبول تسوية ديته على كونه صريحا. و من ثم نشبت الحرب بين الفريقين مع العلم أن الأوس كان لها من يهود بني قريظة و بني النصير و هب خلفاء الخزرج من ذبيان و غسان لمناصرة حليفها و استمرت الحرب سنوات طوال و يبذوا أن التحالف الأوسي اليهودي كانت له الغلبة بما حدث بالخزرج إلى طلب لقاء محمد في شهر ذي الحجة ليس لعقد تحالف معه كما يذهب إليه عمر فروخ ، لنا نعرف عن طريق المؤرخين عن طريق الاستقرار المنهجي أن علاقات محمد لم تكن بقصد التحالف معه لأنه كان في مكة محاصرا هو و أتباعه لا حول و لا قوة لهم بل أن الخزرج لم يكونوا بعيدين عن محمد بل بالعكس فإنه كانت تربطه علاقة خوولة ببني النجار منهم ، هذا من ناحية ، و من ناحية أخرى فإن المدينة بحكم تواجد اليهود فيها لم تكن غريبة عن عقيدة التوحيد ، و أكثر من ذلك فإن بعضهم قد تجاوز التوحيد اليهودي ليدعو إلى الحنيفية و أبرزهم السويد بن صامت المصطقلي¹ هذه الدعوة إلى الحنيفية و الخروج عن التزمت العصبي و التنازل عن بعض منها و تسليم أمرهم إلى محمد كان يشير إلى انقلاب حاسم في البنية العقيدية و الاجتماعية التي سوف تعصف بعد سنوات بجزيرة العرب كلها و هو أيضا موقف الآخر صريح في الاختلاف عن الآخر اليهودي عرقا و عقيدة.

كانت حوادث الحرب هذه بين الأوس و الخزرج حلقة هامة باتجاه تلاءم عقيدة محمد الشعور بالتمايز العرقي أو لنقل القومي بمعنى الشعور بالانتماء إلى عنصر عرقي واحد و بشكل هذا الشعور العرقي حلقة مهمة في سيرورة الشعور بالانتماء إلى قومية واحدة و إذا كانت هذه الحروب التي تكلمنا عنها دارت في معظمها بين القبائل العربية و بدموية شرسة فإنها كانت عربية غير أن الأوس و الخزرج تسلل إليهم عنصر دخيل و هو اليهود و إن كانت منهم أقلية عربية تهودت فإن الديانة اليهودية ذات الطابع العرقي المغلق أذابت هذا الانتماء العربي و بقي هؤلاء اليهود الشتات يعيشون وفق التقاليد الرئيسية² التي كانوا يجدون فيها ضالتهم كأمة متميزة

¹ يذكر بن هشام لقاءه بالنبي عندما كان يعرض نفسه على القبائل لدعوتهم إلى الإسلام وفي يده مجلة لقمان فرد عليه النبي أن لديه أحسن منها وهي سورة لقمان . السيرة النبوية ، مرجع سابق، ص427

² محمد ابراهيم الفيومي مرجع سابق ص 109.

و قد ذكرنا فيما سبق كيف ينظر يهود يثرب جيرانهم العرب تلك النظرة التحقيرية الملونة
بالكبرياء رغم قرون من الجوار بينهما.

و لكن هناك أيام أخرى كانت حروبا بين العرب و جارتيهما الفرس و البيزنطيين و حلفاء
هؤلاء ، الأحباش . و لعل أبرز صدام وقع بين العرب و الأمم الأخرى ، كانت حملة أبرهة
الحبشي على مكة ، بغرض هدم كعبتها . لا نجد ذكراً في آثار العرب كالشعر إلا ماقاله أمية
بن أبي الصلت ، ولكن أهميتها تكمن في أن القرآن هو الوحيد الذي ذكرها " ألم تر كيف فعل
ربك بأصحاب الفيل...إلى آخر الآية و لعجز العرب من سكان مكة ، عن مقاومة هذه الحملة ،
تركوا ديارهم و التجأوا بالجبال المحيطة بالمدينة.

و هناك حدث هام أيضا لا يذكره الإخباريون و لا المؤرخين المحدثين و لا يجدونه من أيام
العرب بينما يعتبر من الأيام ذات الأهمية التاريخية في تطور جزيرة العرب و هو حادثة
الأخدود. و حدث ذلك لما تهوّدت اليمن ومعها ملكها " ذي نواس " الذي قام بحملة ضد نصارى
نجران ، و هم عرب تنصّروا فنكّل بهم إرادة منه في اجتثاث المسيحية من اليمن ، فطلب من
نصاراها ترك دينهم ، و لمّا رفضوا أحرقهم في أخدود حفره لهم ¹. و يذكر القرآن الحادثة
بتفاصيلها " قتل أصحاب الأخدود النار ذات الوقود إذ هم عليها قعود و هم على ما يفعلون
بالمؤمنين شهود و ما نقموا منهم إلا أن يؤمنوا بالله العزيز الحميد " ² و لم تكن هذه الحادثة
معزولة ولم تكبد نتيجة لتعصب ذي ضد المسيحية و إن كذلك لأجل أن يغيب هذا الملك جام
غضبه على الوثنيين و الذين هم كثرة سكان اليمن بل أن صنع ذي نواس هذا حركته و لو
بطريقة مباشرة خوف من تنامي نفوذ بيزنطة النصرانية في المنطقة و خاصة و نحن نعرف أن
سيف بن ذي يزن أتى فيما بعد و حالف الفرس للحيلولة دون تصاعد النفوذ البيزنطي في
المنطقة.

و لعل أهم حرب دارت بين العرب و الآخر من الأمم المجاورة معركة يوم ذي قار: جرت
أحداث هذا اليوم في سنة 610 م ثلاث عشرة سنة قبل الهجرة و هي أول حرب حقيقية تتحالف

¹ (محمد إبراهيم الفيومي ، مرجع سابق ، ص 109 .

² (سورة البروج ، الآيات 4-8 .

فيها مجموعة من القبائل العربية ضد إرادة الهيمنة الفارسية ، و لم تكن ضد قبيلة أو اتحاد قبائل و إنما ضد دولة بجيشها المجهز ، و قيادة للمعارك، و وقف القانون القبلي المعروف أنا و أخي ضد ابن عمي و أنا و أخي و ابن عمي ضد الغريب فإن هذه المعادلة سارت عنصر أساسي فيها. ففي وقت كان فيه الأخ و ابن العم ضد الغريب القبيلة العربية فإن الأنا تحالف هذه المرة مع الأخ و ابن العم ضد غريب أعجمي ليس بعربي معناه أن الأنا بدأت تذوب في النحن الجماعة القومية ضد قوم آخر¹ .

و فعلا فقد تحالف بنو شيبان و قسم من بني بكر بن وائل فيهم بنو يشكر ثم السكون حلفاء بني شيبان و كان في أيدي بني بكر نحو مائتي أسير من بني تميم أكثرهم من بني رياح بن يربوع طلبوا أن يُطلق سراحهم حتى يقاتلوا مع أبناء جلدتهم من العرب²، و السبب الذي تداوله الإخباريون هو أن الفرس و لّوا المناذرة ليكونوا لهم حاجزا يحول بين تخوم الفرس وهجمات الأعراب على مناطق فارس جهة العرب و ليجعلوا منهم عين حارس على تحركات العرب ، وجعلوا من زيد بن حمار جسوسا لكسرى و سلطة حقيقية على المناذرة و أهلا لثقتة إذ نُصّب كاتباً في بلاط الحيرة ، و قد تفتن النعمان (الثالث) بن المنذر لدور العميل الذي كان يلعبه عدي بن زيد في خدمة الفرس ، فحبسه و عندما سمع كسرى بما جرى لعميله أرسل إلى المنذر (590-628م) يطلب منه الإفراج عنه و قبل وصول رسول كسرى عرف النعمان نية كسرى ، امر كرد فعل على ذلك بقتل عدي نحو سنة 604 م 19 سنة قبل الهجرة . غضب كسرى على ذلك و عين زيد بن عدي (أي ابن عدي المقتول) خلفاً له.

و بعد ذلك بأشهر دعى كسرى النعمان للقيام بزيارة لبلاده و مع ابن النعمان كان مدرك ما سيلحقه به من شرّ كسرى إلا أنه لبّى الدعوة و عند مثوله أمامه أعدمه فقيل طرحه بين أرجل الفيلة فمات ، و قيل أنه حبسه فمات في السجن ، و أحل مكانه عربياً آخر وليّاً على الحيرة اسمه قبيصة الطائي الذي طلب من عرب الحيرة تسليمه أسلحة و مال النعمان فرفضت العرب طلب كسرى على لسان عميله قبيصة، و قرر على إثر ذلك مهاجمة العرب " فالسبب الحقيقي

¹ أنظر عبد العزيز سالم، دراسات في تاريخ العرب، تاريخ الدولة العربية، مؤسسة شباب الجامعة للدراسة و النشر كلية الآداب ، جامعة الإسكندرية ، 1993 ص 31 .

² (عمر فرّوخ ، مرجع سابق ، ص 143 .

إذن يوم ذي قار أن الفرس بدأوا يشكون في ولاء النعمان لهم، و بذلك يمكن أن يخرج قسم من العرب من قبضتهم فينقلص عن جانب من بلاد العرب، فأراد الفرس أن يعملوا عملاً يحولون به دون تقلص نفوذهم عن العرب"¹.

و لأهميتها كحدث تاريخي في تكوين الوجدان فعن النبي محمد قال " هذا أول يوم انتصف فيه العرب من العجم، و بي انتصروا"². و يبدو أن انتصار العرب أثناء هذه المعركة يعود إلى الهوان الذي أصاب الفرس في صراعهم مع الروم و يخلص عمر فروخ إلى أن:

- أن العرب قد تجرؤوا لأول مرة في تاريخهم ، على لقاء الفرس في معركة مفتوحة ، لا في غارة أو غزوة خاطفة.

- أن العرب حاربوا لأول مرة أمة غير أمتهم.

- كان في عدد من قبائل العرب شيء من الوعي جمعهم على هدف واحد و مع أن عدداً من قبائل العرب أصر على الوقوف إلى جانب الفرس (كثعلب مثلاً) فإن الاتجاه العام كان نحو توحيد الجهود.³

فإذا كانت هذه أول مرة أخذت فيها العرب موقفاً موحداً ضد الآخر الأجنبي ، فإن هذا الحدث يعتبر فاتحة لدخول العرب في التاريخ ، و دليل ذلك أن هذه الحادثة انعكست في الوعي الأكثر تفتناً ووعياً آنذاك و هو وعي النبي محمد و التي كانت هذه الحرب بالنسبة إليه ، حرب العرب ضد الفرس ؛ مقدمة لمشروع سوف يحمله طيلة حياته و هو توحيد العرب في أمة واحدة فاتحة. هل هذه الحادثة كانت عارضة أم أنها خرجت من رحم الوعي العربي القومي الناشئ في

تلك الفترة ؟ مع العلم أن أحداثاً سبق و أن ذكرنا بعضها منها كانت تشير إلى هذا الوعي الجماعي عند العرب و هذه الوقائع تعتبر ظاهرة فريدة في مجتمع قبلي تتقاتل القبائل فيما بينها ، و لكنها تتوحد أمام الآخر الأجنبي . و كانت معركة ذي قار قمة هذا الوعي ، و اكتماله ، في

¹ (عمر فروخ ، مرجع سابق ، ص 139 .

² (صالح زهر الدين ، موسوعة معارك العرب) منذ الفتح العربي حتى عام 1968) ، دار الندوة الجديدة ، الطبعة الأولى ، بيروت ، 2000 ، ص 373 .

³ (عمر فروخ ، ص 145 .

لحظة كانت في غرب الجزيرة تنتمي حركة دينية تتعالى بهذا الوعي العملي إلى درجة الأيديولوجيا، أيديولوجيا التوحيد و التي كانت تتبلور دينيا عن طريق التوحيد الإلهي.

و لكن كيف يمكن تفسير هذه المقارنة؟.

فإذا كانت العصبية هي الهوية الخصوصية لكل قبيلة أو اتحاد قبلي تلعب دورها في نشوب الحرب ، فإننا قد رأينا أن العقيدة لا تلعب إلا دورا نسبيا جدا في بلورة هذه العصبية ، فهناك مناسبات تحاربت أثناءها العرب حول صنم اختصموا حوله من هو الأجدر بحيازته مع العلم أن القبيلتين تقدّسانه فالخصومة لم تكن خصومة حول الصنم¹ بل أن امتلاكه يدعم العصبية أو تلك للقبيلتين المتناحرتين حسب رأينا مادام التدين لا يتجسد في الواقع أي على مستوى الطقس إلا في أيام الحج و فترة الأشهر الحرم. أما باقي الأشهر فإن منطق التشدد و التزمت للعصبية القبلية هو السائد فهذا التزمت الذي يشتغل على صعيد وعي الأفراد المنصهرين في القبيلة الواحدة هو الذي يحدد هوية القبيلة و بالتالي قواعد نظامها الاجتماعي فالعادات و التقاليد التي وضعها الأسلاف الأجداد الأولون هي التي تحكم الجماعة القبلية و هؤلاء الأجداد و ليسوا موضوع عبادة و لا تقديس على الإطلاق و إن كانت هذه التقاليد و الطوابط الاجتماعية تراث متراكم عبر أزمنة و التي تشكل مقومات الهوية القبلية أي عصبيتها، موضع التزام لا يخرج عنه الفرد و غلا و قد نزع عنه ادعاء الانتماء إلى هذه القبيلة و الانتساب إليها فلا حق له أن يقول أنا بني ذبيان مثلا أو من تيم أو من بني عبس.. إلخ، فما دام قد تنكر للقيم المؤسسة للجماعة و التي أسسها السلف الأسطوريين فلا حق له أن يدعي انتماءه للجماعة فالعصبية إذن هي تعصب لهذه القيم و الأجداد اللذين أسسوها حتى و لو كانوا أجدادا وهميين حسب ابن خلدون فإذا حاولنا أن نتبع منطق مارسيل غوشيه فإن "دين المعنى " لا يؤسس معتقدا يقدر الآلهة أي آلهة كانت أصناما أو عالما لا مرثيا و إنما تعصب للقبيلة فصدر الاجتماع بجل تجلياته في القيم التي تؤسس للعصبية القبلية و لكن هذه القبيلة لا يمكن أن تستمر دون جعل هذه العصبية في محك التجريب و هذا المحك هو الحرب و البحث عن أسباب الاضطراع مع العصبية الأخرى، فلقد

¹ (و يذكر جواد علي نقلا عن الإخباريين أن صنم الإله يغوث الذي كانت تعبدته في اليمن منج ومن والاها وأهل جرش وقد بقي في أنعم إلى ان قاتلتهم عليه بنو غطيف من مراد، فهربوا به إلى نجران، فأقروه عند بني النار من الضباب، من بني الحارث بن كعب. واجتمعوا عليه جميعاً. و حدث هذا سنة قبل وقعة بدر جواد علي ، المفضل ج6 ، ص260 و 261.

حاولنا فيما سبق تبيان الأسباب التي كانت تنشب على إثرها الحروب بين القبائل فتبدو هذه الأسباب تافهة إذا ما نظرنا إليها من زاوية واقعنا الحاضر و لكنها من الأهمية بحيث لا يمكن بدونها حفظ استمرار وجود القبيلة . فالحرب إذن هي إعادة إنتاج للتماسك الاجتماعي للجسم القبلي هي " مؤسسة اجتماعية " قائمة وظيفتها ضمان التمايز بين القبائل و الحفاظ على استقلالها عن بعضها البعض.

لقد توصل بيار كلاستر إلى هذا الإستنتاج من خلال دراسته للقبائل الوحشية أو البرية كما هي عليه الآن ، و في عصرنا الحديث فهل يمكن الخروج بنفس الاستنتاج عن المجتمع القبلي العربي قبل الإسلام؟ لقدعاشر هذا الباحث قبائل الهنود المتوحشة في أمريكا الجنوبية عن طريق الملاحظة المشاركة مدة سنتين صب اهتمامه على الظاهرة السياسية عند هذه الجماعات في ارتباطها بحياتهم الاقتصادية ، و الحرب كظاهرة اجتماعية أيضا، و قد نشر عدة مقالات و كتاب مهمّ جدا ، عنوانه *société contre l'état* . و ترجمه محمد حسين دكروب تحت عنوان مجتمع اللادولة، منشورات بيروت 19 و قد ترجم له علي حرب مقالا و هو مقال مركز حول ظاهرة الحرب في المجتمعات البدائية يعرض فيه أهم أفكاره حول الظاهرة السياسية عند الشعوب البرية تتضايّف فيها الظاهرة الاقتصادية مع الظاهرة السياسية و ظاهرة العنف بين القبائل و يحمل أفكاره حول المجتمع البدائي و ظاهرة الحرب فيه فيما يلي:

ليس التفتت و التجزؤ الذي يظهر من خلاله المجتمع البدائي الناتج عن ندرة الموارد ثم التنافس الحياتي و هو الذي يسبب الحرب بلف العكس فإن أثر الحرب التجزؤ " ليست الحرب نتيجة التجزؤ، بل التجزؤ هو نتيجة الحرب، ليس فقط نتيجتها، و لكن هدفها أيضا: إن الحرب هي في آن معا سبب و وسيلة لنتيجة و غاية مطلوبتين: تجزؤ المجتمع البدائي. فالمجتمع البدائي يريد في كينونته التفتت، و إرادة التفتت هذه تنتسب إلى الكينونة الاجتماعية التي تبنى على هذا النحو في تحقيق هذه الإرادة السوسولوجية و بواسطتها و بعبارة أخرى، إن الحرب البدائية هي وسيلة لغاية سياسية و بالتالي فإن التساؤل عن السبب الذي يدفع الوحشيين إلى ممارسة الحرب غنما هو مساءلة كينونتهم الاجتماعية ذاتها" ثم فالحرب إذن لها وظيفتها السوسولوجية في المجتمعات البدائية و هي تكريس التجزؤ و التباعد بين الجماعات القبلية و

هذا التجزؤ و التباعد يضمن استقلالية هذه الجماعات عن بعضها البعض و سوف يوضح ذلك ف كل مجتمع بدائي خاص يعبر بالتساوي و بالتمام عن الخصائص الجوهرية لهذا النمط من التشكيلة الاجتماعية التي تتحقق بشكل ملموس على مستوى الجماعة البدائية وهذه الجماعة تتكون من مجموع أفراد يعترف كل واحد منهم بالتحديد بانتسابه إلى هذا المجموع و يطالب به و الجماعة بوصفها مجموعا تقوم إذن بإعادة تجميع الوحدات التي تتألف منها و تتجاوزهم و ذلك بدمجها في كل واحد و هي وحدات تدرج في محور القرابة ، أسر أولية، مساحات، أنساب عصابات، نساء... إلخ، و لكن أيضا و على سبيل المثال مجتمعات عسكرية، أخويات، احتفالية، فئات أعمار.. إلخ ، فالجماعة هي إذن أمر زائد عن جمع الزمر التي نظمها و هذا الزائد يحددها كوحدة سياسية لكل ما للكلمة من معنى" ¹ كما وضح ذلك في مكان آخر فإن قيام الدولة في المجتمعات البدائية ليس مبررا لنزع صفة السياسي عن أشكال تنظيمها لمجتمعات قائمة بذاتها إنها تعرف السلطة السياسية و لكن ليست تلك السلطة العصرية التي تعرفها المجتمعات الأوربية و لا يعتبر أيضا غيابها شكلا من أشكال التوحش الحيواني و إنما هذه المجتمعات تحرص على عدم انبثاق الدولة ، بالحفاظ على كينونة المجتمع القبلي غير منقسمة على ذاتها هذا من جهة و غير تابعة لأي تجمع قبلي آخر، بل الأخرى أن سياسة هذه المجتمعات تتجسد في هذا الشكل من الممارسة الاجتماعية لتكريس التباعد بين هذه الوحدات القبلية ، و المحافظة على استقلالها . فالجماعة البدائية هي إذن مجموعة محلية و هذا التحديد يتعالى على التنوع الاقتصادي لأنماط الانتاج ، لأنه لا يبالي بالصفة الثابتة للمسكن و المجموعة المحلية بإمكانها أن تتكون من صيادين رحل أو من زراع حضر و الزمرة الطاعنة المؤلفة من صيادين – جباة ، تملك من الخصائص السوسولوجية للجماعة البدائية على قدر ما تملكه القرية المستقرة من زراع ² . يستبعد هنا كلاستر تأثير العامل الاقتصادي كلية في تحديده لأشكال التنظيم الاجتماعي للمجتمع البدائي ، فالجماعة البدائية تبقى على تنظيمها المتجانس كجماعة متعالية على أشكال التحصيل الاقتصادي سواء كانت زراعة أو صيد مثلا ، مرتحلة أو مستقرة في قرى . و يرتبط

¹ (بيار كلاستر " أثريات العنف أو الحرب في المجتمعات البدائية " في كتاب مارسيل غوشيه و بيار كلاستر ، أصل العنف و الدولة ، تعريب " علي حرب ، دار الحدائة ، ط: 1، بيروت 1985 ، ص98.

² (نفس المرجع ، نفس الصفحة .

هذا بالموطن الذي تسكنه الجماعة فهي بوصفها " وحدة سياسية لا تتطوي فقط في المساحة المتجانسة لمسكنها و لكنها تبسط أيضا سيطرتها و شرعيتها و حقها على موطن . و هذا بديهي في حالة الصيادين، و هو صحيح أيضا بالنسبة إلى الزراع الذين يديرون دائما، فيما يتعدى مزارعهم مساحة وحشية حيث يمكنهم الاصطياد و جني النباتات المفيدة، مع الفارق بأن موطن المجموعة من الصيادين يملك كل الحظ في أن يكون أكثر امتدادا من فريق مزارعين" ¹، إن محلية مجموعة محلية هو إذن موطنها و إذا كان هذا الموطن هو حقا بمثابة احتياطي لمواردها المادية، فإنه يمثل خاصة مساحة تنفرد بها لكي تمارس عليها حقوقها كجماعة و الانفراد في استخدام الموطن يتضمن حركة استبعاد، و هنا يتبين بوضوح البعد السياسي الخالص للمجتمع البدائي بوصفه جماعة تتضمن علاقتها الجوهريّة بالموطن، و هنا لا يبتعد كلاستر عن طبيعة القبيلة العربية في العهد ما قبل الإسلام و واقع المجتمع القبلي في مغرب العصر الوسيط كما وصفه ابن خلدون . فاستقلال كل جماعة قبلية و تشبثها بموطنها ، ضمن منطق استبعاد ، يؤمن وجود القبيلة ككيان سياسي مستقل ضمن نطاق فضائي محدّد يضمن وجودها المادي، و هذا يعني أن وجود الغير يطرح دفعة واحدة في الفعل الذي يستبعده فكل مجتمع إنما يؤكد ضد الجماعات الأخرى حقه بالانفراد في أرض معينة ، و العلاقات السياسية مع مجموعات أخرى هي معطى مباشر و لنتذكر بأن هذه العلاقة تتأسس في نظام سياسي لا في نظام اقتصادي ، نظرا لطبيعة الإنتاج المنزلي، لا حاجة مبدئيا لأية مجموعة في أن تتعدى على موطن جيرانها من أجل الحصول على المؤونة². فإذن لمسألة سكن الموطن أهمية بالغة و حيوية تؤمن للجماعة وجودها المادي الاكتفائي الذي يغنيها عن الدخول في علاقة تبادل مع المجموعات الأخرى ، و ذلك مخافة أن تفقد استقلالها فنمط الإنتاج المنزلي الذي يؤسس لاقتصادها ، يغنيها عن ربط علاقة تبادل مع الآخر المغاير، و هنا يقرّبنا كلاستر من المقولة الشهيرة لابن خلدون على أن اقتصاد البدو "يقتصر على الضروري من المعاش" وهذا القول يناقض القول الشائع على أن العرب كانت تُؤثر الإغارة على بعضها البعض بغية الاسترزاق و السطو على ممتلكات القبيلة

¹ نفس المرجع ، نفس الصفحة .

² نفس المرجع ، ص 99 .

الأخرى، و قد انساق الإخباريون و المؤرخون الإسلاميون وراء هذا النوع الحجج الأخلاقية لتعليل الحرب حسب رأينا ، و بناء على ما تقدم به بيار كلاستر في دراسته لأسباب الحرب في المجتمع البدائي بين القبائل انطلقا من حكم قيمي على أن الجاهلية كانت تعني انصياع العربي لشهواته المادية لفقدانهم لأي وازع أخلاقي ، روعي يكبح جماح هذه الشهوات ، فلجأوا إلى السطو عن طريق الإغارة على الجيران. و نستبعد استناداً إلى استنتاجات كلاستر هذا التفسير كون القبيلة البدائية بما أنها مكثفية ذاتيا على مستوى موارد عيشها .

و قد يقول قائل بأن الغنيمة كانت نظاما قائما بذاته تنتج عنه أي إغارة من هذا الطرف أو ذلك . و إذا اتبعنا منطق كلاستر فإننا نقول إذا كانت الغنيمة هي هدف الحرب فإن القبيلة الغازية لا تملك ما توفره قوتا لأفرادها ، و إذا كان الحال كذلك لماذا لا ينتج عن هذه الحرب احتلال لمواطن القبيلة المهزومة لضمان مورد عيش دائم ، و هذا شيء لم يحدث حسب ما وصلنا من الإخباريين بل أن القبيلة تغير و تعود إلى موطنها و كانت القبائل المتناحرة في أغلبها تتساوى في القوة الحربية و ربما تستعاد الغنيمة عند كل غارة مضادة إذن لما الغنيمة إذن؟ إن لم تكن وسيلة من وسائل إذلال القبيلة الخصم ، و إضعافها مؤقتا ريثما تستعيد قواها. فالحرب ليست دائمة حتى و لو دامت سنوات فالحرب بين بكر و تغلب و عبس و ذبيان دامت عشرات السنين و لكن التباعد بين المناوشات كان من طول الأمد ، بحيث يسمح باستعادة القبائل المتخاصمة قواها و لكن لا تؤدي أبدا إلى قضاء الواحد على الآخر.

و إذا كانت الجماعة البدائية مكثفية ذاتيا من حيث اقتصادها و داخل موطنها فلا داعي إذن للتحارب و لكن رغم ذلك تحدث الحرب بين الجماعات البدائية. فيما أن المواطن الذي هو المورد المادي للجماعة البدائية فإن الاستقرار و الانفراد في استخدامها يتضمن حركة استبعاد¹ و هنا يتبدى بوضوح البعد السياسي الخالص للمجتمع البدائي بوصفه جماعة تتضمن علاقتها الجوهريّة بالمواطن و هذا يعني أن وجود الغير يطرح دفعة واحدة في الفعل الذي يستبعده . فكل مجتمع إنما يؤكد عند الجماعات الأخرى حقه بالإنفراد بأرض معينة و العلاقة مع الجماعات الأخرى هي معطى مباشر و لننتذكر بأن هذه العلاقة تتأسس في نظام سياسي لا في نظام

¹ (نفس المرجع ، ص99 .

اقتصادي نظرا لطبيعة الإنتاج المنزلي المكتفي ذاتياً ، فإعلان الحرب على الجماعات القبلية الأخرى ليس دافعه اقتصادي إذاً.

إن الاكتفاء الذاتي للجماعة البدائية داخل موطنها أساسي فهي جماعات لا تعرف علاقة الاستغلال و لا غني و لا فقير بحكم تمسكها بوحدتها أو استقلالها فلا حاجة لفرد أن يراكم خيرات بيده فلا حاجة له بما هو أكثر من ضروري و إن فعل أحدهم ذلك فإنه سرعان ما يضيع منه لأن باقي المجموعة تستفيد منه " إن الجماعة ستساعده ببساطة على استهلاك موارده مجاناً و الإنسان الذي أصبح " غنيا " بكده فقط سيرى ثروته تختفي في طرفة عين بين أيدي جيرانه أو في معدتهم¹.

و بهذا يتحول تحقيق الرغبة في التراكم إلى معاني ظاهرة لاستغلال الفرد ذاته بذاته و لاستغلال الجماعة للغني و الوحشيون هم على قدر من الحكمة يمنعهم من الاستسلام إلى هذا العزب من الجنون، إن المجتمع البدائي يشتغل بطريقة تجعل من المستحيل حصول اللامساواة و الاستغلال و الانقسام فيه².

فهناك تبعاً لهذا خاصيتان سوسيوولوجيتان تجعل الاحتراب في المجتمع البدائي أمراً لا مفر منه هاتين الخاصيتين: فالجماعة البدائية هي " كل شامل و وحدة ، كل شامل بما هي مجموع ناجز، مستقل و متميز، تام، حريص دوماً على تميزه و استقلاله، أي مجتمع بكل ما للكلمة من معنى . و وحدة بما هي تصون كينونتها المتجانسة في رفض الانقسام الاجتماعي و في استبعاد اللامساواة ، و في منع الارتهان إن المجتمع البدائي هو كل شامل و وحدة بمعنى أن مبدأ وحدته ليس خارجه . فهو لا يدع صورة من صور الواحد الفرد تتفصل عن الجسم الاجتماعي لكي تتمثلها و لكي تجسدها في وحدة . و لذلك فإن معيار اللانقسام هو معيار سياسي بشكل أساسي : إذا كان الزعيم الوحشي من دون سلطة ، فلأن المجتمع لا يقبل بوجود سلطة تتفصل عن كينونته و لا يقبل بإقامة انقسام بين من يأمر و من يطيع، و لذلك أيضاً، فإن الرئيس في المجتمع البدائي هو الذي يفوض في الكلام باسم المجتمع " ³ خاصيتان سوسيوولوجيتان الاستقلال

¹ (نفس المرجع ، ص 102.

² (نفس المرجع ، نفس الصفحة .

³ (نفس المرجع ، ص 102.

و التمايز إزاء الآخر و وحدة تماسك تستمد جوهرها من ذات المجتمع الراض للانقسام بحيث لا يبرر زعيم للقبيلة ليستأثر بالسلطة بل ليتكلم بلسان الجماعة فالسلطة ليست مفوضة له من قبل الجماعة لممارسة سطوته عليها بل ليكون لسان حال الأجداد المؤسسين و العامل على أن يحترم كل فرد اعراف الجماعة و تقاليدها . فلا يعبر عن قانونه الخاص، بل يعبر فقط عن رغبة المجتمع السوسيولوجية لبقائه غير منقسم و ينطق بقانون لم يسنه أحد لأنه لا يتعلق بقرار إنساني إن المشرع هو أيضا مؤسس المجتمع و هم الأولون الخرافيون و الأبطال الثقافيون و الآلهة و الرئيس إنما ينطق باسم هذا القانون و المغزى في مقاله يكمن دوما في الرجوع إلى قانون الآباء الأولين الذي لا يمكن لأحد خرقة له يمثل كينونة المجتمع ذاتها ذلك أن انتهاك القانون معناه إفساد الجسم الاجتماعي و تغييره، معناه أن ندخل عليه التجديد و التغيير اللذين يرفضها بشكل قاطع " ¹ كل مهمة الزعيم هنا الحرص على أن لا يقنح الانقسام جسم المجتمع بالعمل على أن تحترم التقاليد التي وضعها الأولون و الخروج عنها معناه أن شرخا قد دخل هذا التماسك و هذه الوحدة و معنى ذلك دخول التغيير وسط البناء الاجتماعي و معناه أيضا التجديد و هذا بالكاد أمر ترفضه الجماعة البدائية.

إن الجماعة البدائية حسب كلاستر تضمن سيطرتها على موطنها باسم قانون يؤمن وحدتها و تماسكها في علاقة استبعاد للآخر ، فالآخر هو مرآة للجماعة البدائية انطلاقا من صورته تعقل نفسها كوحدة مستقلة و نحن متماسك و هذا نحن يعقل نفسه بدوره ككل شامل في العلاقة المتساوية التي يقيما مع جموع نحن المكافئة التي تتكون من باقي القوى و القبائل و الزمر، إلخ فالجماعة البدائية يمكن لها أن تطرح نفسها ككل شامل لأنها تتأسس كوحدة إنها كل محدود لأنها نحن غير منقسم " ² و عليه يمكن عقل المجتمع البدائي كمنظومة شاملة للاستبعاد و الانفتاح على الآخر لا يأتي إلا في صيغة الحرب و إذا كانت المسألة تسير على هذا النحو فهل يمكن القول أنها تحقيق لنظرية هوبز في حرب الكل ضد الكل؟ و إذا كان الحال كذلك فإنه يمكن استبعاد الصداقة كلية فإذا كانت الحرب الكل ضد الكل فإن منطق التمايز سوف يتلاشى لأن

¹ نفس المرجع ، ص 103 .

² نفس المرجع ، ص 103 - 104 .

الحرب الدائمة تفضي دائما إلى منتصر يرتهن الآخرين و يستتبعهم و هذا ما يرفضه المجتمع البدائي فقدان استقلال وحداته و أما الصداقة الشاملة فهي تبادل معمم حسب ليفي شتراوس و التبادل المعمم هو أساسا تبادل النساء و هذا أيضا يؤدي إلى تلاشي التمايز بل أن الطريق الوسط هو الصحيح فالتجارب ينتج عنه دائما البحث عن أصدقاء عن طريق التحالف لأن كل طرف محارب يحتاج إلى حليف لحماية خليفته، فالبحث عن حلفاء سببه إذن وجود أعداء و الحلف لكي يستمر يجب أن تؤمنه احتفالات و أعياد و هي تحالفات يجب تنشيطها باستمرار لأنه في حالات عادية قد ينقلب الحليف إلى عدو و هكذا¹ فالأطراف التي يربط بينها التحالف و الحرب يمكن أن تتبدل، و يكون بمستطاع المجموعة المتحالفة مع المجموعة أن تتقلب تماما ضد أ إلى جانب ت على أثر أحداث فجائية" و نحن نقول دمع الجابري حركة التحالفات تحدها مصلحة الجماعة القبلية فالتحالفات غير ثابتة و ليست خيانة بمعنى القيمي بل تحدها المصلحة ، قد يصبح الصديق عدوا لمجرد حدث فجائي كما سوف نرى في علاقة بكر و تغلب، فإذا كانت إذن حالة الحرب دائمة فإن حالة السلم دائمة أيضا و لكن ضمن منظمة الحرب لن السلم يقام مع القبائل الصديقة و الصداقة التي تتجسد بالتحالف ليست دائمة من طرف واحد بل تقام حسب تبدل المواقع من العداوة إلى التحالف أو الصداقة فالصداقة التي هي حالة السلم تقام ضمن نكتيك الحرب ، فالحرب إذن هي المنطق الذي تقوم عليه بنية المجتمع البدائي.

إن هذا الجنوح إلى اللاإنقسام داخل الجماعة و الحفاظ على وحدتها و استقلالها و تمايزها يجد نفس الجواب عند الجماعات الأخرى و هكذا فحالة الحرب تبقى قائمة مادامت الجماعات تبحث على الحفاظ على هذا الانقسام و الاستقلال و لأجل ذلك فهي تنمي قدراتها الحربية حتى لا تتلاشى و تنقرض، و هذه الحالة من الاحتراب الدائم تبقى المجتمع على ما هو عليه خارج أي دينامية للتغيير و التجديد و هذه الحالة تولد ظاهرة تميز المجتمع البدائي هي حالة التشتت و التجزؤ اللامتاهي فكلما ازداد التشتت ازدادت حالة التناوب تأكدا و ثباتا.

كقطب مناقض و مضاد للتوحد هذا الأخير الذي يحاول المجتمع تفاديه بكامل قواه و هنا تكمن وظيفة الحرب عند البدائيين " إن الحرب البدائية هي نتاج منطق نابذ منطق الانفصال

¹ نفس المرجع ، ص109.

الذي يعبر عن نفسه من وقت لآخر في النزاع المسلح ، و هي تستخدم للحفاظ على الاستقلال السياسي لكل جماعة لأنه طالما هناك حرب هناك استقلال و تميز، و بذلك ليس بإمكانها أن تتوقف و لا ينبغي عليها أن تتوقف، فهي دائمة إن الحرب هي نمط الوجود المفضل في المجتمع البدائي بما هو مجتمع موزع إلى وحدات اجتماعية و سياسة متساوية، حرة و مستقلة و إذا كان الأعداء غير موجودين فينبغي اختراعهم" ¹ و هكذا ترسم نظرية بيار كلاستر حول المجتمع البدائي بصفته وحدات قبلية تمارس سياسة داخلية تمنع انقسام الجماعة على ذاتها ، هذا من جهة و لا سيطرة قبيلة على الأخرى بما يحدث انقساماً تكون نتيجته ميلاد قطب قد يشكل قطبا سلطوياً كنواة لدولة ناشئة . حتى نفسّر ظاهرة الحرب الدائمة توخينا هذه الطريقة بأن عرّجنا على نظرية كلاستر في الحرب عند الشعوب البدائية و التي حسب وصفه لها لا تختلف في جوهرها عن البنية القبلية العربية. فهاجس القبيلة هو الحفاظ على هويتها و استقلالها عن القبائل الأخرى فوجودها ككيان اجتماعي مستقل يتحقق عبر موقف النذب و استبعاد القبائل الأخرى. فالحروب التي كانت تقوم بين القبائل العربية لم تكن لأجل الإستحواذ على الغنائم فلم يصلنا من الإخباريين معلومات عن مجاعة حلت ببلاد العرب أو الحجاز بشكل خاص لقد كان لكل قبيلة ما تكفي به ماديا ، خاصة و نحن نعرف الأسباب الحقيقية التي التي كانت تندلع على إثرها هذه الحروب والتي كانت بعيدة كل البعد عن الدوافع المادية فهي في الغالب متفقة بشرف القبيلة الذي هو سبب وجودها و عماد هويتها فالدفاع عن هذا الشرف هو إثبات للشرف و العرض المهودرين و إذا كانت تسلب الغنائم من الخصم فذلك لغرض إذلاله و الاحتفال بالنص خاصة و نحن نعرف أن خمساها كان يذهب إلى زعيم القبيلة الذي كان ينفقه في الولائم و الحفلات لتعزير موقفه إزاء أبناء القبيلة . إن الحرب إذن لم تكن عرض مرضي أو ظاهرة للتدخل الاجتماعي بل بالعكس كانت ظاهرة صحية ،؛ فوجودها كان عنصراً ضرورياً لاشتغال الآلة الاجتماعية القبلية لقد كانت تشكل عنصراً بنوياً لا يمكن من دونه إعادة إنتاج العلاقات القبلية و البنية القبلية ذاتها و إعادة توزيع الجغرافيا السياسية بحيث لا يمكن لقبيل أن يستأثر بما يكفي من القوة بحيث يخضع الكل و يحول المعادلة إلى أمر و مأمور

¹ (نفس المرجع، ص 119.

و بالتالي إضعاف القبيلة ، و النزوع ، بعد ذلك حتما ، إلى التوحيد و نشوء سلطة موحّدة ، و هذا بالضبط ما يعمل هذا المجتمع إلى الحيلولة دون الوصول إليه . بل أن سياسة هذه الوحدات الداخلية التي هي القبائل ترفض الانقسام وتعزّز قوة القبيلة ، بالحرص على المساواة بين أفرادها و بالتالي تعزيز هويتها ككيونة مستقلة إزاء الآخر. و لا يمكن ذلك إلاّ بممارسة سياسة النبذ و الإبعاد للطرف الآخر ، عن طريق الحرب سواءً عن طريق المواجهة المفتوحة أو العنف الكامن بالنبذ و الاستبعاد.

الفصل الثاني:

التناقض مدينة- قبيلة و الدعوة إلى التوحيد:

إن التنافس بين العشائر بدأ منذ انقسمت عائلة بني قصي إلى بني عبد الدار و بني عبد مناف و ها هو مستمر حتى مجيء الدعوة ، و من تناقضات المجتمع المكي أن النشاط التجاري بلغ أوجه في هذه القرية و التي بفعل ذلك أصبحت تدعى أم القرى، لها كل مواصفات المدينة و أكبر مدن الحجاز الأخرى: يثرب و الطائف ، و يصير القرآن على تسميتها بأم القرى، مدينة و لم يتجه النبي إلى الأعراب بدعوته، بل إلى الحضرم من أهل مكة أولاً لأنها مسقط رأسه ثم الطائف و في الأخير المدينة ، و هنا نكون قد وضعنا أيدينا على الإشكالية التي طرحها الإسلام ، و هي فك أزمة الحجاز التي تضخمت مراكزها الحضرية المدارة بمنطق القبيلة. و تتمثل هذه الأزمة في بروز مدن و على رأسها مكة و لكنها لا زالت واقعة تحت سلطة قبلية، هذه السلطة المعبرة عن عصبية قبلية فقدت وحدتها منذ زمن طويل و حان وقت انقسامها إلى وحدات قبلية متعدّدة و متميزة ، تريد ممارسة هذا التمايز المحكوم بمنطق الانتباز و الاستبعاد الذي بدأ يفعل فعله ، و الذي يتطلب تباعداً مكانياً في السكنى¹ ولكن إمكانية التباعد المكاني هذه مستحيلة لأن المكان الذي نشأت فيه القبيلة الأصل ، هو المكان الذي يضمن رزق سكانها ، ولم تصبح ساكنة المدينة مقتصرة على أهل القبيلة ، بل دخلها جمهور من الغرباء اجتذبتهم إمكانية الإرتزاق من الحركة التجارية ، أو ممارسة أنشطة مرتبطة بها كمرافقة القوافل أو ممارسة حرف تطلبها ترف الأغنياء من التجار . فالتطور الطبيعي للقبيلة وانقسامها إلى وحدات قبلية مستقلة و متنافسة ، وتتغلق على ذاتها إزاء الآخر الغريب بهذه الممارسات الإقتصادية و الإجتماعية-سياسية خلقت حركة اجتماعية و تاريخية لم يكن مقدورها التحكم فيها ، لأن المنطق القبلي الذي

¹ (لا ينطبق هذا على القبائل المترحلة فإذا انسلخت أو تولدت قبيلة عن القبيلة الأصل ، فإنها تبعد عنها لتستقرّ في مكان آخ لأن أسباب معاشها ليست مرتبطة بمكان قار كالقبائل الممتنعة للزراعة أو التي كان كسبها من التجارة التي تتطلب الإقامة في مكان واح كما هو الشأن بالنبة لقريش في مكة و قبائل يثرب الممتنعة للزراعة أكثر و التجارة بشكل أقل .

انحسبت فيه يمنعا من السير بهذه الحركة و مسار التطورات التي فعلتها هذه الحركة على المجتمع الحضري الناهض ، لقد تطورت مكة في أواسط القرن السادس كمدينة و مركز تجاري عالمي لا يستغنى عنه في نقل البضائع من الجنوب إلى الشمال و من الشمال إلى الجنوب¹. كل هذه العوامل أدخلت مكة في التاريخ، فبعدها كانت مجرد بلد ، تقطنها قبيلة تحصل قوت أفرادها عن طريق التجارة يجلب السلع و توزيعها على العرب ، أصبحت هذه البلدة مدينة تقيم فيها أكثر من جالية من الروم و الفرس و اليهود كل هؤلاء كانوا تجاراً يفاوضون لنقل البضاعة من مكة إلى بلدانهم و من الأجانب أيضا كان عبيدا و كانوا موحدين من النصارى و نستطيع القول أن الاسترقاق قبل القرن السادس لم يكن ظاهرة في مكة ببعده اجتماعي ذا أثر على سير النسبة العامة للمجتمع المكي و لكن تطور التجارة و تراكم الرأسمال لدى جماعة معينة ، مما يدعى بالملأ المكي ، أدى إلى ظهور حاجات تتعدى الضروري من الحياة ؛ الترف حسب تعبير ابن خلدون ما أنجر عنه ميلاد حياة اقتصادية حضرية تبعها نشوء فروع اقتصادية تابعة للنشاط الاقتصادي الأساسي.

و اتسع تقسيم العمل إلى خدمات يستفيد منها المترفون من تجار قریش. و تذكر الأخبار حياة بعض المترفين المليئة بالبذخ من بينهم من لم يدركوا الإسلام و منهم من أدركه، فكانوا يملكون عشرات الآلاف من الدراهم، و الإبل و المزارع و الأملاك و من هؤلاء عبد الله بن جدعان الذي أتينا على ذكره ، و يظهر أنه كان واسع الثراء لم يبلغ أحد مبلغه في كثرة ماله في مكة و ذكروا و أنه كان يأكل بصحاف من ذهب و يشرب بآنية من فضة و بكؤوس من البلور و أنه قد ملك قيان ليغنين له² و يستطرد جواد علي في هذا المضمار" و كان استعمال الأغنياء الآنية في أكلهم و شربهم معروفا بمكة، و كان ذلك يترك أثرا في نفوس الفقراء الذين لا يملكون

1- إن المواصلات البحرية لم تكن وسيلة مفضلة لدى التجار في ذلك الوقت، و ذلك بسبب العوائق الطبيعية السلبية و التطور النقدي المأمود.

2- وقوع البحر الأحمر تحت حكم البطالمة في مصر الذين كانوا القوة المسيطرة على البحر الأحمر، فما كان يهدد التجارة و طرقها البحرية. 3- عدم صلاحية البحر الأحمر للملاحة، و ذلك بسبب مجموعة من المعوقات الطبيعية و الشعاب التي كانت تهدد الملاحة و

إنحصار التجارة البحرية في مصر و الحبشة فقط. 4- عدم وجود أمن بحري، و كثرة إنتشار القرصنة في البحر الأحمر نفس شاكر نابلسي، المال و الهلال ...، مرجع سابق، ص 20-21
(²) جواد علي، مرجع سابق، ج 7، ص 435

قوتنا لهم¹ ولم يكن عبد الله جدعان الوحيد الذي بلغ في ثراه مبلغا تتداوله الألسن بل كان من أمثال العباس عم الرسول صلى الله عليه و سلم و أبو سفيان بن حرب الذي كان بالإضافة إلى غناه بخيلا² أبو لهب عم الرسول أيضا و الذي كان شديد العداء لابن أخيه، و عمرو ابن العاص، إلخ.

و لم يقتصر استثمار هؤلاء مالهم في التجارة بل إن تنامي هذه الثروة قلل اهتمامهم إلى الزراعة بإحياء الأراضي الموات و نجحوا في ذلك و منهم عبد الله بن عامر بن كريز أو كان صغيرا في الأرقام النبي و كان ابن خالي الخليفة عثمان الذي و لا البصرة و نبغ في إحياء أراضي زراعية أحتقر فيها آبار و أدرك عليه أرباحا طائلة و لم يتوقف أنشطة هؤلاء على إلا تجار بالبضائع بل تعدته إلى التجارة بالمال أي ممارسة الربا و معنى اللفظة الزيادة التي تؤخذ على كل دين يعطي لمدين سواء كان ذلك الدين نقدا أو عينا، بضاعة أو ملكا، أو أي شيء آخر يستدان من مدين في مقابل زيادة تؤدي عليه عند استحقاق الأجل المدين"³ و كان أغنياء مكة يمارسون الربا و من المرجح أن هذه الممارسة كانت تقام مع غير أبناء القبيلة كما كان يفعل اليهود الذين أوحى دينهم بممارسة الربا مع غير اليهود ، و يعود ذلك إلى الضرر الذي يلحق المدين في حال عدم تسديد ما عليه ، و هذا يضر تماسك البنية الاجتماعية لدى الجماعة اليهودية.

و نفترض أن الربا عند الفريزيين كان يمارس على الأجانب من تاجر الأمم الأخرى و فقراء معوزين خارج القبيلة و على الأعراب أيضا⁴ لأمر الضرر الذي يلحد المدين لا يقبله المنطق القبلي خاصة و نحن نعرف بأن قبيلة تأتي مؤونة أفرادها عند الحاجة.

الربا بشكل فضيع فنسب الإقراض المالي الربوي كانت تتراوح حسب لأمانس Iammens ما بين 40% و 100% في حين يرى بيترو تسفسكي كانت تتراوح ما بين 50% و 100% هذه النسب المعجزة أدت إلى ظهور نوع آخر من النخاسة و هي +++ الدين و الذي كان

¹ (نفس المرجع ، نفس الصفحة.

² (نفس المرجع، ص 440.

³ (نفس المرجع، ص 422.

⁴ (الطيب تزيني ، الإسلام المحمدي -المرجع السابق، ص 187.

بمقتضاه على المدين الحاجز عن إلغاء دينه أنه يرغب إينته أوزو فئة على الجمل في البغاء قصر توفير المبلغ المطلوب للدائن أو يدخل هو نفسه في دائرة الاستزراء إذا افقد في الهرب هائماً على وجهه في الصحراء العاتية و لكن الرغبة، مسهما بذلك و على نحو فطرة في تعاضم جمهور المطاردين المرشرين و قاطعي الطرق و الصعاليك المعدمين¹

و على ذكر الاسترقاق فقد ظهر نشاط إقتصادي تطلب أعمالاً و مهام إقتصادية جديدة "فكان يؤمن الأبيدي العاملة الرخيصة في التجارة و البناء و الزراعة و الحرف اليدوية و خدمة البيوت و أعمال التنظيف و الطهو و الحراسة و كانت القوة العسكرية و الأمنية للملأ من هؤلاء العبيد الذين كانوا يجمعون الأماكن المقدسة و بيوت الملأ الأعلى و مصالحهم"². فمكة إذن ، قد تطورت اقتصادياً و ديمغرافياً فلم يصبح ساكنيها من أهل القبيلة بل استجلب رؤساء القبائل ، من المترفين ، أرقاء ، يقومون في الأغلب ، بأعمال ذات طابع حضري في الأساس، و الذي يفترض طريقة تسيير تتعدى العلاقات القبيلة لإدماج جموع جديدة من المشتغلين في شؤون المدينة . لكن الذي حصل أن القبيلة بقيت على عصبيتها فدته لأفرادها حامية إياهم من أشكال التهميش و الإفكار ضمن منطق تضامن دموي محكمة تقاليد النعرة، و باقي المشتغلين في أنشطتها الحساسة حولتهم إلى عبيد سفهاء كما كان يسميهم رؤساء عشائر قريش و الأكثر من ذلك ، إن مدينة الحرم أدخلت عادات تتناقض و أخلاق مكة المقدسة و هي الدعارة يقوم عليها ملاك عبيد من الأسياد ، يمارسون القوادة و التي كان بموجبها يقوم السيد المالك للرقيق إرغام النساء فهم على ما كان يسمى بالمساعدة حيث تجلب له مقداراً من المال في مدة يحددها لها مسبقاً، و ظهرت على إثر هذا النشاط المال طائل لأصحابه، نشاطات تابعة حيث كانت العبد ترغم على البغاء أو موعودة للبيع حيث ظهرت ما يسمى بعمياء التهذيب و ذلك بتتظيف العبد تعليمه و عزيمته للبيع و هؤلاءهم الصابغون و المزينون منتجو العقاقير التجميلية و العطارون و المطبون و المدبلون و الخياطون و أطباء الأسنان و المخضبون و المقيتون³

¹ (نفس المرجع، ص 189 .

² (شاكرا النابلسي ، مرجع سابق، ص 27 .

³ (نفس المرجع ، نفس الصفحة .

هذا التنوع الذي كان نتيجة لتوسع النشاط التجاري، واستغلال الفائض في نشاطات اقتصادية كالزراعة و النخاسة و ما يتبعها من ممارسات كان يقوم بها ملاك الرقيق كالإشتغال في البغاء. و ظهور الربا كنشاط متعاطم، و ما تبعه من إفقار و تهميش لفئات عريضة من المجتمع المكي الخارج عن نطاق القبيلة نتج عنه ما يسمى بالتمدّن الذي تجاوز القبيلة، وأصبح يعاني من غياب سلطة سياسة مركزية تتجاوز القبيلة وقتهم قبل سكان المدينة ليس همه كمواطنين من الدرجة السفلى بالنسبة لأفراد القبيلة المسيرة بل حسب دورهم في بنية التقسيم العمل كأجراء أو ملاك يساهمون في تنمية ثروتها و هذا كله يتطلب كما أسلفنا شرعا يحمي حقوقهم و التناقض ظهر هنا بين متطلبات توسّع المدينة لغير أفراد القبيلة، فهذه الأخيرة بحكم اشتغالها حول مركز العصبية تحمي أبناءها حتى المملّقين منهم بينما تزدري المستضعفين خارج نطاق عصبيتها حتى ولو كانوا أغنياء. و هذا يدحض الطرح المستند إلى التحليل الطبقي و ما ينجرّ عنه من صراع بين أغنياء و فقراء كما يذهب إليه الطيب تزيني الذي يبتدع مفهوم "القبيلة – الطبقة"، بينما تتعارض القبيلة كرابطة دموية وصلة أرحام بين أفرادها تدمج حتى الفقراء و المحتاجين منهم. و الطبقة كمفهوم متعلق بمجتمع مدني يخترق العلاقات القبيلة الدموية و لا يعترف بها، بل أن الطبقة هي تجمّع أفراد على أساس المصلحة الاقتصادية مما يبطل صلاحية هذا المفهوم في فهم تناقضات المجتمع المكي آنذاك، تناقضات نراها قائمة بين قبيلة منغلقة على نفسها حماية لأفرادها و مصالحها داخل مجتمع حضري تجاوز القبيلة ديمغرافيا و اقتصاديا أيضا، حيث أنه كان يخدم اقتصاد المدينة من جهة و هذا كان عامل إندماج هذه الفئات غير القرشية و من جهة أخرى يقف في وجه هذا الإندماج قبيلة ساهمت بثرائها و نشاطها التجاري في جلب هذه الفئات، و إقامتها في مكة و لكن بحكم المنطق القبلي، كانت تعتبر هؤلاء بالإضافة إلى كون العديد منهم كانوا رقيقا فإن الأفراد منهم المشتغلين في التجارة أو الحرف المأجورة كانوا بمثابة عبيد لديهم من حيث أنهم كانوا يعتبرون من الدرجة الثانية، و كانت تمارس عليهم كل ما لا تحرّمه على أفرادها كالبغاء و الربا إلى غير ذلك. و كان هؤلاء في غالبيتهم يدينون بالتوحيد أكانوا يهودا أو نصارى و كان من هؤلاء سود أحباش أو تجارا و حرفيين أو قبان جاريات من اليونان و الروم. إن هذا الوضعية الإجتماعية التي يقف الملاء

المكي في وجه أي محاولة لتغييرها، لأنها حسب الأيديولوجيا القبلية نفي لكيان قريش القبيلة خاصة و أن عقيدة الحمس، قد زادت قد زادت في تعصبهم لمكانتهم كأشرف قبائل العرب و لأن الرب حباهم من دون العرب لما أنقض البيت الحرام من غزو أبرهة. كل هذه الوضعية سوف تكون عند ظهور الدعوة المحمدية الرهان الذي يجب وفقه القضاء على هذه الدعوة، لما تحمله من خطورة على سلطة المأ داخل مكة، و سيادة قريش على العرب كلها. و ضمن هذا المنطق فإن هذا الوضع يجب أن يبقى و يتدعم، "فقريش لا تملك و لا تملك" و هذا الشعار ظهر عندما رفضت قريش لما أراد عثمان بن الحويرث وضع مكة تحت نفوذ البيزنطيين عن طريق تنصيبه ملكا عليها تحت إمرتهم و حدث أن قريشا رفضت بعنف هذا الوضع المأتي عليه و قتلت عثمان بين الحويرث بالسّم.

و رفضا لهذا الوضع، يطوّر القرآن المرحلة المكية خطابا يحمل نقداً لاذعاً للمترفين الذين يتهمهم بالشرك و الفسق أو يربط فئة المترفين بالقرى، و المترفين مقابل الضعفاء في القرى الضالّة و على رأسها مكة، الخارجين عن سبيل الله رسوله لينذرهم من عذاب الجحيم و كارثة محدقة، إن بقوا على ضلالهم.

و تأتي في سورة الأنعام الآية:

{وَهَذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ مُصَدِّقٌ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَلِتُنذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ يُؤْمِنُونَ بِهِ وَهُمْ عَلَى صَلَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ }¹ و في سورة الشورى.

{وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَتُنذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا وَتُنذِرَ يَوْمَ الْجَمْعِ لَأَنَّ رَيْبَ فِيهِ فَرِيقٌ فِي الْجَنَّةِ وَفَرِيقٌ فِي السَّعِيرِ }²

الآيتان واضحتان في تعيين فضاء الدعوة فأم القرى هي مكان انطلاقتها لأنها أكبر هذه القرى ، قرى الحجاز و هي الطائف و يثرب و هذا الكتاب موجه خطابه إلى عموم السكان و خاصة الذين يؤمنون بالآخرة و هو يقصد هنا النصارى ، لأن الطائف كانت القرية الثانية بعد مكة التي زارها النبي و لم تكن هذه القرية خالية من هؤلاء المؤمنين باليوم الآخر مثل الراهب

¹ (سورة الأنعام ، الآية 92

² (سورة الشورى، الآية 07.

الموحد "عدّاس" و الذي التقى به النبي هناك عندما فشل في دعوته لآل تحقيق و كانت بيثرب آخر محطات دعوته و المدينة كذلك كانت موطن هؤلاء الموحدين النصارى المؤمنين باليوم الآخر لأن هؤلاء رأى فيهم النبي سندا لدعوته و القرية تأخذ في المرحلة المكية عن التنزيل صورة سلبية لأن القرية في جوهرها شاركت و ثنية تناصب العداة لكل بشر يأتي لهداية سكاتها و أتى ذكر كلمة قرية ثمان و عشرون مرة في السور المكية و لم تذكر إلا خمس مرات في السورة المدنية.

في سورة الأنعام :

{وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا فِي كُلِّ قَرْيَةٍ أَكْبَرًا مُّجْرِمِيهَا لِيَمْكُرُوا فِيهَا وَمَا يَمْكُرُونَ إِلَّا بِأَنْفُسِهِمْ وَمَا

يَشْعُرُونَ} ¹

غواية القرية هنا موضوعها أكبر المجرمين (الكفار) و هم المملأ القرشي و موضوع جرمهم و مكرهم هو تسفيه المستضعفين خارج القبيلة.

{وَكَمْ مِّن قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا فَجَاءَهَا بَأْسُنَا بَيَاتًا أَوْ هُمْ قَائِلُونَ} ² و إذ يأتي القرآن ضاربا الأمثال

حول قوم أصابهم من بأس الله لشركهم و كفرهم أسلوبا لمخاطبة أهل مكة، فإن بقوا على شركهم و كفرهم فإن مصيرهم سوف يكون مثل هؤلاء. و تأتي هذه الأمثال من قصص اليهود و في هذه المرحلة فإنه يمثل هؤلاء العرب المشتركين باليهود الذين عصوا الرب و عادوا أنبيائهم. و دائما في إطار الوعد و الوعيد تأتي الآية:

{وَمَا أَرْسَلْنَا فِي قَرْيَةٍ مِّن نَّبِيٍّ إِلَّا أَخَذْنَا أَهْلَهَا بِالْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ لَعَلَّهُمْ يَضُرَّعُونَ} ³

و تبين هذه الآية بوضوح سلبية القرية على المستوى الديني ، فهي في جوهرها فاسقة و لا

يرسل الله أنبياء إلا في القرى التي هي مشركة في أساسها ، فيصيبها و أهلها بالبأساء و

الضراء حتى يأخذوا سبيل الإيمان و الرشاد و هنا يقحمنا القرآن في رحاب التاريخ المقدس

لبني إسرائيل فيشبهه ساكني مكة بيهود بيت المقدس، فيشير الله لنبي إسرائيل.

¹ (سورة الأنعام، الآية 123.

² (سورة الأعراف، الآية 04.

³ (الأعراف، الآية 94.

لَوْ إِذْ قِيلَ لَهُمْ اسْكُنُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ وَكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ وَقُولُوا حِطَّةٌ وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا نَغْفِرْ لَكُمْ خَطِيئَاتِكُمْ سَنَزِيدُ الْمُحْسِنِينَ} ¹ يأمر الله بني إسرائيل بسكنى بيت المقدس و ليستبشروا خيراً ، لكن لم يحمدوا الله على هذه النعمة بأن يطيعوه داخلين باين سجدا أي خاشعين حامدين نعمة الله عليكم فإنه غفار يغفر خطاياكم و يزيدكم خيرا إن فعلتم ذلك ، و تذكرنا هذه الآية بسورة قريش {لِإِبِلَافِ قُرَيْشٍ إِبِلَافِهِمْ رِحْلَةَ الشِّتَاءِ وَالصَّيْفِ فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ وَآمَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ} ²

و هنا تبدو بجلاء قاعدة التوحيد في الإسلام فالخيرات ، و أمن الأنفس التي أعطاها الله لساكني مكة من قريش ، دین في رقابهم و جب رده إليه بعبادتهم إياه ، و هنا يظهر بجلاء تحول أصل المعنى في وجود قريش و حياتها في الحرم ، فكل مقومات العيش فيه هي من فضل الله ، و ليس من بركة أجداد و تجلياتهم الوثنية فلا معنى لهم أمام عظمة الله و إن لم يفعلوا ذلك ، فإن بلاء الله عليه آت لا محال و هذا ما يأتي الآية: {وَكَذَلِكَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ فِي قَرْيَةٍ مِنْ نَذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِمْ مُقْتَدُونَ} ³

{وَأَسْأَلُهُمْ عَنِ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ حَاضِرَةَ الْبَحْرِ إِذْ يَعْدُونَ فِي السَّبْتِ إِذْ تَأْتِيهِمْ حِيتَانُهُمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرَّعًا وَيَوْمَ لَا يَسْبِتُونَ لَا تَأْتِيهِمْ كَذَلِكَ نَبْلُوهُمْ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ} ⁴ . و يأتي في سورة النحل {وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ آمِنَةً مُطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِنْ كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ اللَّهِ فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ وَلَقَدْ جَاءَهُمْ رَسُولٌ مِنْهُمْ فَكَذَّبُوهُ فَأَخَذَهُمُ الْعَذَابُ وَهُمْ ظَالِمُونَ} ⁵ . وفي سورة الإسراء {وَإِنْ مِنْ قَرْيَةٍ إِلَّا نَحْنُ مُهْلِكُوهَا قَبْلَ يَوْمِ الْقِيَامَةِ أَوْ مُعَذِّبُوهَا عَذَابًا شَدِيدًا كَانَ ذَلِكَ فِي الْكِتَابِ مَسْطُورًا} ⁶ الأنبياء قرية فاسقة و على ذكر السبت المقدس عند بني اسرائيل فقد تكون يهودية فيوم يحترمون السبت بعث لهم الله بخيراته من

¹ (الأعراف، الآية 161. يأمر الله بني إسرائيل بسكنى بيت المقدس و ليستبشروا بخير لكن اشركوا الله على هذه النعمة بأن تطيعوه داخلين

باين سجدا أي خاشعين حاصدين لنعمة الله عليكم فإنه غفار يغفر خطاياكم و يزيدكم خيرا إن فعلتم ذلك و تذكرنا هذه الآية بسورة قريش

² (سورة قريش ، الآية 1-4

³ (سورة الزخرف ، الآية 23

⁴ (سورة الأعراف ، الآية 163

⁵ (النحل ، الآية 111-113

⁶ (سورة الإسراء ، الآية 58

حيثان يقتاتون ويوم يحجمون عن احترام السبت، لا تأتئهم الحيثان أي أن الله لقاء فسقهم بعدم احترام يوم الله يقطع عنهم خيراته. فكلها أمثال عن القرى الفاسقة، فإن عبدوا الله و أطاعوه أغدق عليهم بخيراته. و إن عصوه كف عنهم هذا الخير عقابا لهم، و كذلك حال قريش فإن خيراتهم آيلة إلى الزوال إن لم يدخلوا الإسلام و يعبدوا الله وحده. ويعطي القرآن مثالا عن أهل قرية من قوم يونس و يماثل القرآن موقف النبي بموقف أنبياء بني إسرائيل وهنا يمثله بالنبي يونس إزاء قومه:

{ وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مِنَ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعاً أَفَأَنْتَ تُكْرَهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُوْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَيَجْعَلُ الرَّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ قُلْ انظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا تُغْنِي الْآيَاتُ وَالنُّذُرُ عَنْ قَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ فَهَلْ يَنْتَظِرُونَ إِلَّا مِثْلَ أَيَّامِ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِهِمْ قُلْ فانتظروا إِنِّي مَعَكُمْ مِنَ الْمُنْتَظِرِينَ }¹ و الله في الآيات هذه يظهر بكل عظمة رحمته ، فالله و إن أظهر غضبه على آل قريش فإن الله لا زال رحيماً رؤوفا بهم إن آمنوا و صدقوا و الإيمان باب لا زال مفتوحاً ليتوبوا و ينقدوا قريتهم ، فلا يلحق الدمار قرية إلا بعدما يأتيها رسولا بكتاب مبين.

{ وَمَا أَهْلَكْنَا مِنْ قَرْيَةٍ إِلَّا وَلَهَا كِتَابٌ مَعْلُومٌ }² و في السور التي تذكر فيها كلمة قرية يحدد القرآن القوى هم المترفون و لم يذكر القرآن الأغنياء بل المؤمنين فهم و المترفون هم الملاء من قريش الذين عادوا النبي ، و كذبوا بدعوته و المترفون إن ذكروا فلا يمكن تسميتهم بذلك إلا مقابل الضعفاء فهؤلاء حسبوا ثرواتهم في حدود القبيلة فالقبيلة هي الوحيدة المستفيدة من الثروة أما الفئات الاجتماعية التي عمرت مكة و المساهمون في ثرائها مستضعفون : ممن لاعشيرة لهم ، رقيقاً و أحرارا فقراء ، أو موعدون للفقر بفعل منطق التهميش الذي تمارسه القبيلة على غير أفرادها . لا ينفقون على الفقير و المعدم و اليتيم و يوجه لهم القرآن نقدا لادعا على أنهم بفعل كفرهم تسببوا في الأزمة الاجتماعية و الانفجار الاجتماعي الذي أتى على مكة.

¹ (سورة يونس ، الآية 98-102)

² (سورة الحجر ، الآية 04 .)

{وإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاَهَا تَدْمِيرًا }¹ و

كأن القرآن يعطي أولوية العذاب و العقاب لهؤلاء المترفين:

{حَتَّىٰ إِذَا أَخَذْنَا مُتْرَفِيهِم بِالْعَذَابِ إِذَا هُمْ يَجَارُونَ }²

{وَكَذَلِكَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ فِي قَرْيَةٍ مِّنْ نَّذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا

عَلَىٰ آثَارِهِمْ مُّقْتَدُونَ }³

و هنا يبرز الصراع الأيديولوجي العقيدي ، حيث يضع القرآن الإشارة على مواطن

الخلافاً بين مرجعيتين للمعنى، مرجعية الأسلاف التي هي من جهة المبدأ لإبقاء النظام الاجتماعي الاستغلالي القبلي و مرجعية المعنى أو دين المعنى المبني على التوحيد المدافع على نظام جديد يرقى بالقرية إلى مدينة تدمج جميع الفئات الواقعة على أطراف القبيلة، و المهمشة اقتصادياً في نظام اجتماعي يمحي حدود القبيلة، أو على الأقل يلغي التناقضات الاجتماعية المبنية على عقيدة الأسلاف و العصبية القروية بين أفراد القبيلة الواحدة.

و إن يراهن الدين الجديد على استقطاب هذه الفئات المهمشة و يسميهم الضعفاء " مقابل

المترفين فإنه لا يبخل بوعيده لهم و يكن بخطاب تسمه نبرة من اللوم و كأن الله يريد دعوتهم للتمرد على أسيادهم المترفين:

{وَبَرَزُوا لِلَّهِ جَمِيعًا فَقَالَ الضُّعَفَاءُ لِلَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا إِنَّا كُنَّا لَكُمْ تَبَعًا فَهَلْ أَنْتُمْ مُّغْنُونَ عَنَّا مِنْ عَذَابِ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ قَالُوا لَوْ هَدَانَا اللَّهُ لَهَدَيْنَاكُمْ سَوَاءٌ عَلَيْنَا أَجْرَعْنَا أَمْ صَبَرْنَا مَا لَنَا مِنْ مَّحِيصٍ }⁴

{وَإِذْ يَتَحَاجُّونَ فِي النَّارِ فَيَقُولُ الضُّعَفَاءُ لِلَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا إِنَّا كُنَّا لَكُمْ تَبَعًا فَهَلْ أَنْتُمْ مُّغْنُونَ عَنَّا

نَصِيبًا مِّنَ النَّارِ }⁵

و هنا يبرز الخطاب القرآني الانحياز إلى المستضعفين من الرقيق و الخدم و المهمشين في

مكة و قد ذكرنا التقليد النظر في الأبيونيين الذين سموا أنفسهم فقراء همشتهم الكنيسة الرسمية

¹ (سورة الإسراء ، الآية 16

² (سورة الممنون ، الآية 64.

³ (الزخرف، الآية 23.

⁴ (سورة ابراهيم ، الآية 21

⁵ (سورة غافر، الآية 47.

و الجماعة اليهودية. فهؤلاء الفقراء هم خميرة الإسلام و السند أو القاعدة الاجتماعية التي سوف يرتكز عليها حينما نرى أن من هؤلاء من كانوا المسلمين و الصحابة النبي الأوائل، من أمثال آل ياسر، بلال الحبشي، زيد بن حارثة. سلمان الفارسي لأنهم رأو في الإسلام عامل تحرر من حبال التسفيه و التهميش التي كانت تقبض على رقابهم من قبل الملأ القرشي.

و خلاصة القول فإن دعوة محمد بدأت في مكة و بدأت بالدعوة إلى التوحيد و التأكيد على

أنه مبشر و نذير لقوم ، لإنقاذهم من الوثنية و الإيمان بأنه الرسول الناقل لوعي منزل . لا زالت دعوته تنتشر و الملأ يستهزئون به و يضايقونه ثلاثة أعوام. و لما ازداد عدد أتباعه من المؤمنين ، خرج جاهراً بالدعوة و ساعدته في ذلك التناقضات القبلية ، و تعصّب أهله له بحكم علاقات القرابة ، مباديا بسبب أصنامهم و تسفيهاها أمام عظمة الله، و هنا تبدأ عملية تحويل دين المعنى.

فالآباء و الأجداد ممثلة في الأصنام و القبور¹ أصبحت باطلة لا تضر و لا تنفع. فالإيمان بالله الواحد هو الحق ، و مكان التقاليد و العبادات و الطقوس الوثنية جاء الإسلام بسلوك جديد مخالف جذريا لتقاليد العرب ، وهو الصلاة و الزكاة و الإحسان للفقراء و الضعفاء ، و بذلك ترسخت صورة النبي المشرّع ؛ الذي ينادي بإقامة نظام إجتماعي جديدة يتآخى في المؤمنون بغض النظر عن إنتمائهم القبلي أو الإثني و ذلك داخل الجماعة المسلمة الصاعدة.

الحنيفية والإسلام :

وتعتبر الحنيفية بناء على هذا ، تحولا دينيا عقائديا، يتعدى الوثنية وعبادة الأسلاف القبلية الضيقة؛ فتحا لآفاق واسعة باتجاه تجاوز القبيلة إلى المدينة على الأقل في إقرارهم ببطلان عبادة الأوثان، و التوجه إلى الله مباشرة دون إشراكه في ألوهيته شيئا آخر. ومع الحنيفية سوف يبدأ الإنتقال من المعنى المبعثر في كائنات العالم اللا مرئي التي لا يمكن إدراكها ، إلى معنى بدأ يتجلى في خطاب متسق حول الخلق و مصير الإنسان ، و ضوابط السلوك المنهي عنه و الموصى به ولكن دون إلزام يفترض وجود سلطة بشرية تدعي الإتصال بالسماء .

¹ (لما توفي قصي دفن في الحجون و كان قبره مقصد زيارة قريش تقديسا وتعظيماله. أنظر في هذا الموضوع : جواد علي ، المفصل،

و الملحوظ في الشخصيات المرتبطة بالحنيفية ، أن أي منهم لم يدّع النبوة رغم كل ما قيل عنهم، بل كانوا مبشرين بالله وعظّمته، وخلقه للكون، و البعث و النشور، أناس أحتكوا بأصحاب الديانات التوحيدية: نصارى ويهود، ولكن تحاشوا الانخراط في هاته الديانة أو تلك . وهذا يجرنا إلى البحث في أصل العقيدة الحنيفية .

عرفت الحنيفية، بدعاتها الذين يتقاسمون سمات وصفات، و ممارسات مشتركة وقد أتينا عليها سابقاً ولا بأس أن نعيد ذكرها لفائدة البحث و هي: الختان، تحريم الزنا و الخمر على أنفسهم - و أشدد على- لأنهم ليسوا بأنبياء مشرعين كما ابتعدوا عن أكل لحم الجزور المذبوحة للأوثان ،وحج البيت الحرام و التأمل في خلق الله، فلم يركنوا إلى أي من الديانتين المسيحية و اليهودية، و إن اتبع منهم نفر المسيحية لاحقاً حتى و إن كانت ممارستهم و أفكارهم غريبة كل الغرابة عن كلا هاتين الديانتين. فقد ذكر القرآن الحنيفية ديانة إبراهيم على أنها لا نصرانية و لا يهودية بل قرنّها بالإسلام " مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ " ¹.

و النفر المقرونة به صفة الحنفاء لم يشكلوا مذهباً واضح المعالم ،ولا ذي مرجعية كتابية معينة ،بل أن مرجعهم كان قولهم بإتباعهم دين إبراهيم "ويلاحظ أن جميع من حشرهم أهل الأخبار في الحنيفية كانوا من القارئيين الكاتبين. وكانوا يشترون الكتب ويراجعونها و يستقصون أهل الآراء و المذاهب و الديانات و لبعض منهم -كما يروي أهل الأخبار علم اللغات الأعجمية مثل السريانية و العبرانية، كما أن لهم علم و وقوف على تيارات الفكر في ذلك الوقت. وقد أضافوا إلى علمهم الذي أخذوه من الكتب، علماً حصلوا عليه من أسفارهم إلى الخارج مثل العراق وبلاد الشام. ومن اتصالحهم بالرهبان ورجال الكنائس و اليهود فهم بالنسبة لذلك الوقت الطبقة المثقفة من الجاهلين نادت بالإصلاح و برفع مستوى العقل و بنبذ الأساطير و الخرافات و بتحرير العقل "من سيطرة العادات و التقاليد فيه، وذلك بالدراسات و التأمل و بقراءة الكتب و بالرجوع إلى دين الفطرة الذي لا يقر عبادة الشرك و لا عبادة الناس" ²، كانوا أناساً ينتمون إلى

¹ (سورة آل عمران، الآية 67

² (جواد علي، مرجع سابق، ص768

أسر مترفة غنية مما ساعدهم على خوض الأسفار أو اقتناء الكتب على غلاءها¹ فكانوا مشتتين يبحثون عن دين يروي ضمأهم الروحي وهذا خلاف ما يذهب إليه الطيب تزيني على أن الحنيفية هي شيعة نسطورية²، ونحن نعرف أن النسطورية كانت كنيسة قائمة و تؤمن بألوهية المسيح بينما لم يتكلم هؤلاء كثيرا عن عيسى ابن مريم، بل أكثروا من ذكر الله المتعالي مما يجعلنا نفكر في إيمانهم بناسوتية المسيح بشرا أرسله الله إلى قومه. وهذا ما يحيلنا إلى فرقة يهودية تخلت عن دينها و اتبعت يوحنا المعمدان تسمت بالصابئة؛ تكثر من الإغتسال و الوضوء قبل التعبد. وكان القرشيون يعرفون من اتبع مثل هذا السلوك العقيدي وتذكر الأناجيل لقاء عيسى مع يوحنا أو يحي عليه السلام، كما أتى في القرآن، وعمده أي غطس في ماء النهر الأردن وتلقى من بركته. ويذكر الإخباريون هؤلاء على أنهم من أتباع النبي إدريس أو هرمس، أو أخنوخ عاش في مصر، وتعلم من كهنتها الحكمة و الطب³. وانتقلت تعاليمه إلى الهلال الخصيب ولعل أكبر من تسميهم التقاليد الكنسية المسيحية بالهراطقة هو آريوس الذي يذكره ابن كثير في تاريخه على أنه عاش في زمن قسطنطين الذي كثرت في زمانه الهرطقات المناوئة للكنسية الرسمية، ثم اتفق اختلاف في زمانه بين النصارى و منازعة بين بترك الإسكندرية أكسندروس و بين رجل من علمائهم يقال له عبدالله بن آريوس فذهب أكسندروس أن عيسى ابن الله عن قوله وذهب ابن آريوس إلى أن عيسى عبدالله ورسوله واتبعه على هذا طائفة من النصارى و اتفق الأكثرون الأخرسون على قول بترتهم ومنع ابن آريوس من دخول الكنيسة⁴ ويذكر ابن كثير أن قسطنطين جمع كل الطوائف المسيحية فمثله في ألفي أسقف ليعرضوا آرائهم في المسيح، ويضيف:

"ولما استقر أمر الأريوسية على هذه المقالة تسلط عليهم الفرق الثلاثة بالإبعاد و الطرد فلا يعرف منهم اليوم أحد فيما يعلم والله أعلم"⁵. ويذكر الطيب التزيني " أنه ليبي الأصل مات عام

¹ (نفس المرجع ، نفس الصفحة

² (الطيب تزيني، مقدمات، مرجع سابق

³ (خليل عبد الكريم ، مرجع سابق ، ص 211

⁴ (ابن كثير، البداية والنهاية ج3، ص 85

⁵ (نفس المرجع، ص 88

336¹، و في هذا الشأن فإن معلومات ابن كثير قريبة من الدقة حيث يذكر أنه عاش في القرن الثالث الميلادي.

و لا يفصل الطيب تزيني هذا الاتجاه الهرطقي عن الواقع التاريخي المصري، فالإقرار بناسوتية عيسى و بنزاهة الله عن أي تمثل في شخص أو شيء هو معارضة للإمبراطورية ذاتها التي ترى في الكنيسة، جسد المسيح المؤله، المرجعية العقيدية. فالنهوض ضد هذا التصور و معارضته هو مناهضة و معارضة الإمبراطورية الرومانية و الإرادة في الإستقلال عنها وإنهاء احتلالها

" كانت الأريوسية قد نشأت بمثابرتها تعبيراً مباشراً عن مطامح الانفصال و الاستقلال لدى المصريين عن الهيمنة الإمبراطورية و من هنا تعيّن على الكنيسة "الأم" أن تدرك أن تصديها لأريوس و حربها له هما، في نفس الحين و على نحو مؤكد، فصد و حرب لأولئك و مطامحهم و مطالبهم السياسية و الاقتصادية و الدينية².

و لم تتوقف دعوة أريوس في مصر و حسب بل تنقل و أقام مدة في الشام³ التي بدورها كانت ترزخ تحت هيمنة روما في عهد الدولة التدمرية بقيادة ملكتها زنوبيا أين وقف بول تيماطوس أو السمسطائي ضد ايدولوجية الكنيسة الرسمية رافضاً الثالث: الأب و الإبن و الروح القدس⁴. التي تمثل ايدولوجية الإحتلال الروماني، و لم تتوقف هذه الهرطقات المناهضة للكنيسة الرسمية في المشرق القديم، بل امتدت إلى المغرب البربري آنذاك، و التي كان يمثلها القديس أوغستين، و على الأرجح فإن رحلة أريوس لم تكن دون محاولته التأثير في الساحة الدينية بالدعوة إلى رؤية للنصرانية المعادية للكنيسة الرسمية. هذه الهرطقات المعتمدة بالتوحيد المطلق المنزه لله من أي متعلق دنيوي ناسوتي أو مادي جامد، تولدت كإيدولوجية مكافحة، و إصلاحية

¹ ط. تزيني، من يهوه إلى الله، جزء 3، المجلد 2 ص 393

² نفس المرجع، نفس الصفحة.

Etienne Trocmé « Le christianisme des origines au concile de Nicée » IN., Histoire des religions 2 Histoire des³

religions.... , OP.Cit, P 352 .

⁴ الطيب تزيني، مشروع رؤية جديدة للفكر العربي، من يهوه إلى الله، ج : 3، الجلد الثاني، ط : 3، دار دمشق، بيروت-دمشق، 1986، ص 393.

ضد الكنيسة الرومانية المؤمنة بالتثليث، و تأليه المسيح إنها الصفة الغالبة على نظامها العقيدي و الذي أمتدت إلى العربية بالصفة نفسها ، كعقيدة إصلاح ولكن هل إنتقلت هذه العقيدة بصفتها النصراني الأول الخالص أم أن تأثيرات أخرى عربية و أعجمية امتزجت بها ؟ و الجواب بالإيجاب على التساؤل الثاني يبقى الأرجح وسوف نحلل ذلك فيما يلي :

كل عقيدة دينية مهما ادّعى أصحابها نقاءها، وصفائها من كل شائبة واردة من نظام معتقدي وديني آخر، فإنها لابد تتأثر بعقائد الأقسام المجاورة. فإذا كان تأثير النصرانية واضح في المعتقد الحنفي و خاصة في مجال التوحيد. فإن ممارسات طقسية كان يقوم بها أصحابها ، و هي مستعارة من ديانة أخرى : كالوضوء و الصيام و الصلاة و التي عرف بها الصابئة ولم تكن مكة خالية من أمثال هؤلاء، فما هي العناصر المكونة لهذه العقيدة إذن؟.

الصابئة فرقة دينية أول موطن لها هو حران شمال العراق يدعون أن نبيهم هو إدريس أو هو هرمس و لا ندخل في مناقشة تفسيرات الإخباريون و المفسرين حول أصل الكلمة فكلمهم يفسر فعل "صبأ" بمعنى مال كما وحاد عن دينه، كما فعلوا مع الفعل "تحنف" الذي رادفوه بفعل مال أيضا ،دون مراعاة أصل الكلمة الأعجمي، فالتفسير هذا يأخذ دلالاته من المروق عن الدين الأصل. ولكن إذا ما راعينا أصل الكلمة الأعجمي مثل ما كان الحال معنا بالنسبة للتحنث ، الذي يجد أصله في Tahinoth الأرامية وبناء على هذا فإن العلماء الغربيين بحثوا في أصل كلمة الصابئة من فعل صبغ العبرية¹ ، التي تعني غطس أو صبغ و هي الغطس في الماء وهذا يوافق إدعاء الصابئة انتسابهم إلى النبي نوح عليه السلام لما تحمله أسطورة الطوفان من رموز للتطهير². ويذهب خليل عبد الكريم إلى أن طقس التعميد هذا، كان طقسا مصريا قديما في بعض الأقاليم إذ كان المولود في الأسبوع الأول من ولادته يعمد (بتغطيسه) في نهر النيل المقدس أو جاي ومازالت هذه العادة أو هذا الطقس ساريا إلى يومنا هذا في بعض قرى بلاد النوبة في محافظة أسوان إذ تقوم النسوان فيها بممارسة هذا الطقس مع مواليدهن³.

¹ (خليل عبد الكريم ،مرجع سابق، ص 207

² (نفس المرجع ، ص 208

³ (يذكر خليل عبدالكريم عن الصابئة ،أنهم يصومون 30 يوما ويحرمون أكل الخنزير ويعطون الزكاة قریش من القبيلة إلى الدولة ، مرجع سابق ، ص216.

فممارسة طقس التطهير ارتبطت إذن، بالصابئة و كانت قريش تعرف ديانة الصابئة لأن كثيرا من المعتقدين بهذه الديانة مقيمين بمكة . ويؤمن الصابئة بالله الواحد يصومون ويتوضئون ويصلون أيضا. هذا ما حدى بهم بالقول أن محمدا "صابئ" ولأن الإسلام يحمل كثيرا من صفات ديانات الصابئة فإن العرب كانت تقول عن كل من دخل الإسلام "صابئا".¹

وهذا راجع برأينا إلى التشابه الصارخ بين طقوس الدين الجديد و ما عرفه العرب عن الصابئة كما أن الصابئة، كانوا يؤمنون بالإله الواحد الوحيد المطلق الذي لا يدركه مخلوق، أو أن يتجسد في أي متعلق مادي . وهذا الإيمان يستمد أصله من تعاليم هرمس "إذ أن هناك من يؤكد أنهم ينتهون بعقائد إلى غماديمون وهو شيت بن آدم و هرمس وهو النبي إدريس عليه السلام وقالت فرقة منهم أن إدريس هو هرمس ولد بـ (منف) وسموه هرمس الهرامسة، أو مثلث الحكمة وبال يونانية آراميس أي عطارد. وعند العبرانيين أخنوخ وقالت فرقة أخرى أن إدريس أو هرمس أو أخنوخ ولد ببابل و انتقل إلى مصر وهو أول من استخرج الحكمة و علم النجوم وأن الله أفهمه سر الفلك و عدد السنين و الحساب وهو أول من نظر في الطب وتكلم فيه"² و يفيد مؤرخو الأديان أن هرمس هذا كان حكيما و يرجع أن دعوته لقت استجابة واسعة في مصر ومناطق أخرى من الشرق الأدنى القديم و نسبت إليه آراء و أفكار مشكوك في أن يكون هو مصدرها حقا، لأن كثيرا من أتباعه واصلوا فكره و نسبوا أي فكرة ابتدعت من بعده إليه لذا لوحظ كما ذكرنا أعلاه اختلافا في أسمه، فمنهم من أسماء إدريس ومن بني اسرائيل من سماه أخنوخ..... إلخ ولكن يبقى القاسم المشترك بين كل هذه الشيع المشتقة من فكرة الأول الإيمان بالخالق الواحد المطلق و تعظيم الكواكب. و الطريف في كل هذا أن الصابئة أقروا خمس صلوات في النهار كل صلاة مهداة لأحد خمس كواكب سيارة و هي المشتري والزهرة وزحل و عطارد و المريخ، فيعدوا المجموع خمس صلوات لأنهم يتوجهون لكل واحد بصلاة وقد ذكرهم القرآن الكريم في سورة البقرة "إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا

¹ (خليل عبدالكريم، مرجع سابق ، ص 206

² (نفس المرجع ، ص 211.

وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ¹

وفي سورة الحج "إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئِينَ وَالنَّصَارَى وَالْمَجُوسَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا إِنَّ اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ"²

بالإضافة إلى كونهم عدوا من أهل الكتاب، و أهميتهم بالنسبة للإسلام تكمن في توحيدهم

لله الخالق المنزه، وعلى الصورة التي أتى بها الإسلام عن الله.

لقد توقفنا بعض الشيء عند الصابئة لعلاقة طقوسهم بالحنفاء و تصورهم للكون مع الحنفاء

ولكن الأحناف العرب لم يتأثروا مباشرة بهؤلاء الصابئة المتواجدين في مكة ، بحكم أن عقيدتهم

هي خليط من النصرانية البدائية، و الصابئة. فالنصرانية البدائية هي نصرانية أريوس و

تيماتاوس السوري وربما كانت تمتد إلى يوحنا المعمدان "النبى يحيى" ذو لأصل اليهودي و

المتأثر دون شك بالصابئة ؛ لما كان يقوم به من تعמיד في نهر الأردن ، وهو غطس الإنسان

في النهر و التبرك بدعاوي هذا النبي، و عيسى بن مريم كان من هؤلاء الذين كانوا يعظمون

هذا الرجل التقى و الذي عمّد على يده.³

إذا كانت فرقة الحنفاء هذه ، نصرانية و متأثرة ببعض تعاليم الصابئة ، فإن ما هو أقرب

إلى الحقيقة ؛ أنها متأثرة بخليط من الهرطقات النصرانية ، إذا ما استثنينا منها الكنيستين

الرسميتين الشرقيتين اليعقوبية نسبة ليعقوب البرادعي و الكنيسة النسطورية ، فقد انتشرت في

الجزيرة العربية هرطقات أخرى و هي "الأبونية" و "الناصرية" و "الكسائية".

¹ (سورة البقرة، الآية 62

² (سورة الحج، الآية 17

³ (ثُمَّ جَاءَ يَسُوعُ مِنْ مِثْطَفَةِ الْجَلِيلِ إِلَى نَهْرِ الْأُرْدُنِّ، وَقَصَدَ إِلَى يُوْحَنَّا لِيَعْمَدَ عَلَى يَدِهِ. لَكِنْ يُوْحَنَّا أَخَذَ يُمَانِعُهُ قَائِلًا: «أَنَا الْمُحْتَاجُ أَنْ أُعْمَدَ عَلَى يَدِكَ، وَأَنْتَ تَأْتِي إِلَيَّ!» وَلَكِنْ يَسُوعُ أَجَابَهُ: «اسْمَحْ الْآنَ بِذَلِكَ! فَهَكَذَا يَلِيْقُ بِنَا أَنْ نُنَمَّ كُلَّ بَرٍّ». عِنْدَئِذٍ سَمَحَ لَهُ. فَلَمَّا تَعْمَدَ يَسُوعُ، صَعَدَ مِنَ الْمَاءِ فِي الْحَالِ، وَإِذَا السَّمَاوَاتُ قَدْ انْفَتَحَتْ لَهُ وَرَأَى رُوحَ اللَّهِ هَابِطًا وَنَازِلًا عَلَيْهِ كَأَنَّهُ حَمَامَةٌ. وَإِذَا صَوْتٌ مِنَ السَّمَاوَاتِ يَقُولُ: «هَذَا هُوَ ابْنِي الْحَبِيبُ، الَّذِي بِهِ سُرَرْتُ كُلَّ سُرُورٍ!» « إنجيل متى، 13-17

أما عن الأولى فكان أصحابها يبنذون التثليث و تأليه المسيح، بينما يؤمنون بالله الواحد المطلق ؛ وهم جماعة من اليهود المنتصرين ، عرفوا بهذه التسمية العبرانية الأصل، التي تعني "الفقراء". و لا يعرف الكثير عن منشأ هذه العقيدة سوى أنها نصرانية بنيت على أسس يهودية، يحافظ أصحابها على حرمة السبت وحرمة يوم الرب. وقد ذهب بعض قدماء من تحدث عنهم إلى أنهم فرقتان بالقياس إلى مولد الابن المسيح من الأم العذراء. ويعتقد أكثرهم ، أن المسيح بشر مثلنا، أختاره الله على غيره بالنبوة و أنه رسول الله أرسله إلى الناس أجمعين . فهو رسوله و لسانه الناطق برسالاته للعالمين ،وقد آمن بعضهم بعقيدة "العذراء" وولادتها للمسيح من غير اتصال من بشر، غير أن بعضا منهم آمن بأن المسيح ابن مريم من "يوسف" فهو بشر تماما، وأنكر الصلب المعروف ، وذهب إلى أن من صلب غير المسيح، وقد شبه على من صلبه فظن أنه المسيح حقا، ورجعوا إلى إنجيل متى بالعبرانيةوأنكروا رسالة بولس على النحو المعروف عند بقية النصارى" ¹ هذه القبسة من نص جواد على طولها فإنها تعطينا أهم المعلومات عن شيعة الأبيونية و الذين تشبه تعاليمهم إلى حد بعيد عقيدة الحنفاء، وخاصة في كفرهم بفكرة التثليث ، و الإيمان بناسوتية عيسى الذي ما هو إلا رسول الله تعالى ، و الناطق باسمه فقط، و لا يمكن أن يكون إينا لله على الإطلاق وهذا ما يقر به القرآن { قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ اللَّهُ الصَّمَدُ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ }² إضافة إلى كونهم لا يؤمنون بصلب عيسى بل أن هذا الأخير شبه على أنه هو ذاته لمن قام بصلبه ويؤكد القرآن كذلك هذه الفكرة : " وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِيحَ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ اللَّهِ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَّبُوهُ وَلَكِنَّ شُبَّهَ لَهُمْ وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِيهِ لَفِي شَكٍّ مِّنْهُ مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتِّبَاعَ الظَّنِّ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا "³ و لا أصدق من القرآن في تأكيد عقيدة الحنفاء خاصة وأن هؤلاء مهّدوا الطهورة.

وهناك فرقة أخرى من النصارى الهراطقة فرقة الناصريين، حتى وإن كانوا يؤمنون بالتثليث وتعاليم بولس إلا أنهم لم يتخلوا عن الشريعة الموسوية وظهرت هذه الفرقة في غور

¹ جواد علي،المفصل ، مرجع سابق، ص807

² سورة الإخلاص ، الآيات 1-4

³ سورة النساء، الآية157

الأردن¹. التي كانت في ذلك الزمان موطناً للأعراب ، ومهداً لحضارة الأنباط التي لاشك في عروبتها حتى وإن نزع عنها المؤرخون وخاصة المستشرقون منهم عن وعي أو غير وعي هذه الصفة. مما يدل على أن هذه الشيع كانت ذات طابع هوياتي يرمي إلى تمييز معتنقيها ومنهم العرب عن البيزنطيين ومعروف لدى علماء الاجتماع و الأنثروبولوجيا أن وعي الهوية لا يبتعد عن كونه موقف سياسي.

ولعل الفرقة الثالثة تبدو أكثر قرباً للحنيفية من غيرها و هي : شيعا " الكسائية" ،نسبة إلى الكسائي مؤسس هذه العقيدة ، و التي ظهرت في نهر الأردن، النهر الذي عمّد فيه عيسى عليه السلام من قبل يوحنا المعمدان مما يقربها إلى الصابئة. والكسائية معناها في اللّغة "الآرامية" القوى الخفية ، أو المختفون باللغة العربية . وقد نبعت هذه العقيدة المنتصرة من اليهودية ، وحافظ الكسائيون على الختان و حرمة السبت، و شريعة موسى. وكان الكسائي حرم ذبائح الوثنيين وأمر التابعين لعقيدته بالتوجه شطر بيت المقدس في صلواتهم بعد الوضوء و الإغتسال². ويعتقد الكسائيون بوحادية الإله و باليوم الآخر وبالملائكة و يعتبرون أن النجوم الكائنة في المناطق الشمالية في السماء هي بمثابة الشياطين . "ومن تعاليم "الكسائيين" الإغتسال أو ما يقال له التعميد " Baptism " وذلك بالإغتسال في النهر أو في البئر لغسل الأدران من الأجسام و تطهيرها و يسمى المغتسل "باسم الله العلي العظيم" أو بسم الله الرحمن الرحيم"، ويستعمل الغسل في الشفاء من الآفات كذلك، مثل عض الكلب و المكلوب أو الحيوانات المؤذية وإخراج الأرواح الشريرة من الجسم، ولذلك يمكن تسمية هذه الفرقة بالمغتسلة، لجعلها الغسل من أهم أركان الدين"³ .

قد وقفنا مع جواد علي على أهم الفرق النصرانية التي تطورت خارج الكنائس المرتبطة بالدولة ، بالنسبة للكاثوليكية بالنسبة للدولة البيزنطية أو النسطورية و المونوفيزية اليعقوبية التي ارتبطت بالدول في المشرق القديم بطريقة أو بأخرى،كدولة تدمر ،أو دولة الغساسنة في الشمال.

¹ (جواد علي، المرجع السابق،ص 807.

² (عماد الصباغ، الأحناف، دراسة في الفكر الديني التوحيدي في المنطقة العربية قبل الإسلام، الصبعة الأولى، دار الحصاد للطباعة و النشر، دمشق، 1998، ص108.

³ (جواد علي ، نفس المرجع ،ص 807

هذه الشيع التي نبعث أصلا من اليهودية ، واتبعت تعاليم السيد عيسى بن مريم دون التفريط في الشريعة الموسوية. فالأبيونية وحدث الله ، ونزهته من كل متعلق مادي ملموس ولم تجعل من عيسى إلا ذلك البشر المرسل إلى العالمين كافة فلم يصلب ولم يقتل بل شبه لصالبه على أنه كذلك. والناصريون و إن اعترفوا بتعاليم بولس إلا أنهم حافظوا على الختان، و المحرمات المتعلقة بالأكل . أما الكسائيون وان اشتركوا مع كلتا الفرقتين، في الحفاظ على الختان و الشريعة الموسوية و الإيمان بالله الواحد دون تأليه المسيح مع الأبيونيين ،إلا أنهم انفردوا عنهما - في جعل الإغتسال وهذا على ما يبدو تأثير من الصابئة- كوسيلة تطهير للجسم من النجاسة و البسمة التي تشبه إلى حد أبعد البسمة الإسلامية، وتحريم أكل ذبائح الوثنيين، و الإيمان بالملائكة .

ماذا نستنتج من كل ما سبق؟.

أولاً: ما تسميه الكنيسة الرسمية بالهرطقات المخالفة لتعاليمها هي شيع من النصرانيين الأول، الذين آمنوا برسالة عيسى بن مريم، ولكن في مخالفتهم للإيمان الرسمي المفروض من الكنيسة الرسمية كانوا يناهضون الإحتلال البيزنطي الذي كان يمارس إضطهاده عن طريق عقيدة التثليث ، و الإله المجسد في الكنيسة، بالإعلان عن تجريد الله من كل متعلق مادي ملموس ومنظور وعظموا المسيح بمسحه من على الأرض ، ورفعوه إلى السماء.

ثانياً: أن الحنفاء و المسلمين، إذ نعتوا بالصابئة، فذلك أن تأثرهم بالصابئة لم يكن مباشراً عن طريق معاشرة العرب للصابئة ، بل أن التأثير كان غير مباشر، جاء من موطن النصرانية الأول؛ وهو شمال الجزيرة ،وانتقل عن طريق هذه الشيع التي أتينا عليها وخاصة منها الكسائية أولاً ثم الأبيونية.

ولكن من خلال ذكرنا لما جاء على لسان الأحناف في خطابهم الشعري نلاحظ تباينا في أفكارهم حول الخالق، وإن كانوا كلهم يؤمنون بوحدته، فإن بعضهم محسوب على الحنفاء وهو الأعشى ميمون والذي يحلف برب الكعبة و الصليب و البديهي في كل ما ذكرناه عن الهرطقات النصرانية أعلاه ، أنهم يؤمنون بالخالق الواحد و نتاج ذلك المنطق هو نبذ عقيدة الصليب ويحسب القس بن ساعدة الأيادي على الحنفاء وهو يحمل عنوان "قس" و هي مرتبة في سلم

القائمين على الكنيسة و هذا دليل على انتماؤه الكنسي . ويذكر المؤرخون أن قبيلة إباد قد تنصرت ومعروف أن المبشرين النصارى من نسطوريين و يعاقبة كانوا يجوبون أنحاء الجزيرة لنشر النصرانية بينما رأينا أن الشيع التي أتينا على ذكرها لا تملك من مثل هذا التنظيم الكنسي. إلا أن هؤلاء يشتركون بالإضافة إلى توحيد الله في ما هو أهم ولا يجده لا في اليهودية على الإطلاق¹، و المسيحية بشكل محتشم وهو البعث و النشور بتفاصيل لا يمكن أن نجدها إلا في الديانة المصرية القديمة ويبدو أن الأريوسية هي التي روجت بعد تبني هذه الفكرة في حقل النصرانية قد إنتقلت إلى الشيع هذه ومنها إلى عقيدة الحنفاء وقد روج لهذه الفكرة بشكل مفصح عنه بالتفصيل كل من عمرو بن نفيل وأميرة بن أبي الصلت.

وتبقى مسألة الاعتقاد في الحنيفية مسألة إشكالية، وخاصة في الوسط القرشي لقد كان بإمكان بعض الموحدين منهم أن يعتنقوا اليهودية أو النصرانية مع أن بعض بني أسد بن عبد العزى قد تنصروا ومنهم عثمان بن الحويرث وعبدالله بن جحش ويقول أصحاب السيرة و الإخباريين أن ورقة بن نوفل قد تنصر أيضا لنقف على هذه الإشكالية لتوضيح ما تحمله من غموض و تناقض.

بعد لقائهم الرجال الأربعة ورقة بن نوفل عبد الله بن جحش، عمرو بن نفيل، و عثمان ابن الحويرث أقرروا كما أسلفنا ، أن قومهم على ضلال و انتشروا في الأرض بحثا عن الدين الصحيح دين ابراهيم الحنيف.

فلا نفهم حقا أن جل الإخباريين في السير و التواريخ (تاريخ الطبري، وابن كثير) لما يصرحوا أن ورقة ابن نوفل تنصر ، وهو كان أدرى الناس بالنصرانية، حيث قرأ من كتبها ما يكفي ليتأمل فيها وهو تراه يبارك لمبعث محمد (صلعم) ويصدق بأنه النبي المنتظر وقال قولته المشهورة حين أتت إليه خديجة لتخبره كما جرى للنبي عند تلقيه الوحي للمرة الأولى "إنه الناموس الأعظم الذي أتى موسى "

"أيؤمن رجل أن محمدا هو النبي و الرسول و لا يؤمن بما أتاه من الوحي؟ فإن لم يعتقد الإسلام بعد الوحي ، فكيف نفهم أن النبي وقد حزن عليه محمدا حزنا كبيرا ؟ قد يتساءل

¹ (أنظر، حيدر غيبة، هكذا تكلم العقل، ط2، دار الطليعة، بيروت، 2002، ص259-259

القارئ عن ارتداد عبد الله بن جحش الى النصرانية بعد هجرته الى الحبشة مسلما .والجواب هو أن عبد الله بن جحش لم يكن بمنزلة ورقة بن نوفل علما ومعرفة بالنصرانية و الذي قيل عنه أنه ترجم¹ بعضا من الأناجيل لتضلعه فيها ، بالإضافة إلى كونه كان أقرب الناس إلى النبي، من حيث انه كان زوجا لابنة عمه، خديجة الطاهرة التي لا يشك في قربها من النصرانية ،من حيث أنها من بني أسد القبيلة المنتصرة وغير مستبعد تعاطفها مع الحنيفية الإخباريون عن كونها كانت على النصرانية مثل ابن عمها، وكانت أول النساء من آمن برسالة النبي (صلعم) . وأما عثمان بن الحويرث فقد اعتقد بالنصرانية الرسمية البيزنطية وطلب من الحاكم البيزنطي تقليده حاكما على مكة ، وهدف بيزنطة كان واضحا: وهو إخضاع عرب الحجاز ، و السيطرة على مكة ملتقى التجارة العالمية آنذاك بنفس الطريقة التي أخضعت بها الغساسنة ، و الحبشة ، دون دفع جيوشها إلى فيافي الصحراء و تجنيبها خطورة مسالكها لطبيعتها الصحراوية ، وجأش قبائل الأعراب وعنادها في الاحتراب. ويذكر الإخباريون أن أحد أشرف مكة رد بهذا الكلام المأثور: "قريش لقاح لا تملك ولا تمتلك" وهذا الكلام جاء بعد مقتل عثمان الذي قيل عنه أنه مات مسموما من قبل بني قومه . ولم يبق من الأربعة إلا ورقة بن نوفل وقد أدرك الإسلام وهو شيخ فاقد البصر و يذكر أنه توفي بعيد البعثة.

أما عمرو بن نفيل وحسب ما نقل عنه الإخباريون من الأوصاف و الشعر أيضا كان أصفى و أنقى عقيدة لقرب تحنفه من تحنف عبد المطلب ، و ممارسات النبي نفسه قبل البعثة . و التي ورثها عن جده عبد المطلب، وقد ذكرنا من قبل لقاءه بالنبي ، و نهيه إياه عن الأوثان وذبائحها وقد يكون تعلم منه الكثير من عقيدة الحنفاء.

ولكن رغم انتشار عقيدة الحنفاء بين شخصيات مرموقة من قريش، فإن أصحابها لم يستطيعوا أن ينشروا هذه العقيدة على نطاق واسع وأن يشكلوا جماعة دينية متماسكة . ويرجع شاكر النابلسي أسباب ذلك إلى عوامل توفرت للإسلام ، ولم تتوفر للحنيفية، وكأنه يفرق تفريفا جازما بين ديانتين، بينما كل الأخبار عن الأحناف تفيد بأن هؤلاء مهّدوا لظهور الإسلام كنظام عقدي متكامل، مؤسس على نبوة و وحي من الله.

¹ (جواد علي ، مرجع سابق ، ج 6 ص 503.

ولكن بمقدورنا مناقشة الأسباب الثلاثة الأولى لعدم نجاح الحنيفية التي أوردتها و هي الأهم برأينا.

أولاً:

عدم ظهور الحنيفية من بين ظهري قريش ومن صلبها، وكون الحنيفية قد جاءت إلى الحجاز وإلى قريش من خارجها و من يمامة نجد. وهنا نتوقف قليلاً؛ صحيح أن التأثيرات النصرانية التي تكلمنا عنها، دخلت قريش عن طريق اليمن و هذا يفسر العلاقات الطيبة و الحميمة التي كانت قائمة بين سيف بن ذي يزن الحنفي و عبد المطلب. ولكن الإسلام لم تر فيه قريش ديناً خارجاً من صلبها ، ألم يكن القرشيون و العرب يسمون المسلم صابئاً على علم أن الصابئة ديانة غير عربية بالجملة ؟.

ثانياً:

عدم بروز قائد حنفي قرشي ذي شخصية قوية ، يستطيع قيادة الحنيفية ونشرها بين العرب . هذا صحيح ولكن الحنيفية رأت اكتمالها في الإسلام الحنيف. وأن نبي هذا الدين هو النبي محمد (صلم) الذي ورث الحنيفية من جده و من إقترابه من كبار أحناف قريش كزيد بن عمرو بن نفيل وورقة بن نوفل .

ثالثاً:

إن الحنيفية كانت قاصرة على النخبة المثقفة فقط ولم تنتشر عقيدتها بين الطبقة التجارية و الطبقات الاجتماعية الدنيا من العبيد والرقيق و الفقراء ، و هذا صحيح إلى أبعد حد. لأن الحنيفية الممهدة للإسلام، كانت منتشرة لدى أفراد ذوي ثقافة عالية ، ولهم كل الوقت للتأمل واقتناء الكتب التي كانت غالية ونادرة ، وكانوا في طور البحث عن خلاص روحي شخصي، و يفتقدون لحس سياسي و إيديولوجي يرجح ميولهم إلى الطبقات المسحوقة . ولكن محمدا الحنفي المسلم توفرت لديه خلق الأحناف وأفكارهم ، وحب الإطلاع على ديانات التوحيد، و الأكثر من

ذلك أنه كان متسقا في ممارسته الدينية الحنيفية الحققة ، فالأبيونية إحدى الشيع المؤثرة في الفكر الحنيفي كان يتسمى أصحابها بالفقراء، وهذه الشيع كانت تمتاز بحس سياسي مناهض للإمبراطوريات المسيطرة على الشرق آنذاك، وخاصة الإمبراطوريات البيزنطية ومحمد (ص) ورث حس الغيظ عن جده الذي حمل الشعور بالمدلة إزاء حملة أبرهة، بالإضافة إلى كونه كان من عائلة وصلت حد الفقر أثناء طفولته، واشتغل في الرعي و التجارة لغيره وكان أقرب إلى الفقراء منه إلى الأغنياء ، أولم يكن الأبيونيون - أحد مصادر الحنفاء- يدعون الفقراء.

خاتمة:

لقد وصل المجتمع العربي إلى ذروة تناقضاته، ففي مكة تطوّرت "قرية قريش" بفعل التجارة العالمية إلى مدينة، وتضخمت القبيلة ديموغرافياً لتتقسم على ذاتها إلى قبائل ناشئة تنشدها الإستقلال عن القبيلة الأم و لكن لم يكتب لها ذلك لأن قانون الإنتباز القبلي لا يقبل إلا بالتباعد وتغيير الموطن و لكن أبناء قريش لا يمكنهم الاستقلال إلى قبائل و ترك مكة مصدر رزقهم لأنهم لا يحسنون أي شيء خارج هذه الصناعة بالتعبير الخلدوني و هذا ما يفسّر كما أسلفنا الصراعات بين عشائر قريش في كثير من المناسبات و التي كان سببها الظفر بالجاه و الشرف لقيادة شؤون القبيلة و كانت هذه الصراعات تحلّ عن طريق المعاهدات و الأحلاف و التي بدورها كانت تكرّس هذا الإنقسام على أرض الواقع لأنها كانت تستقطب مجموعة من العشائر ضد أخرى. هذا على صعيد القبيلة أمّا المدينة التجارية فقد استقطبت ساكنين كثر خارج قريش و مكة لكسب الرزق بامتهان حرف أملاها تطوّر تقسيم العمل الذي أفرزه التطور الإقتصادي للمدينة و الذي بدوره دفع أغنياءها إلى شراء الرقيق لاستخدامهم في مختلف الأعمال هذه الفئات العريضة تصنف في التعبير القرشي في فئة السفهاء و في اللغة القرآنية المستضعفون، و هم من لا قبيلة لهم تحميمهم تعاملهم القبيلة باحتقار و هم في الغالب فقراء معدمون و حتى الأغنياء منهم كانوا يعاملون بازدراء كما هو حال صهيب الرومي الذي ترك ماله في مكة و التحق بالنبي (ص) بعد هجرته إلى المدينة. هذا الوضع الذي كانت فيه المدينة عن إطار يجمع سكّانها خارج القبيلة أفرز واقعا فكريا و روحيا مغايراً للوثنية، ينبذ الوثنية و يدعو لتوحيد الله. و تجسّد هذا التوجه في فريق من العرب الموحّدين، و هم الحنفاء، الذين و إن مهّدوا للتوحيد و نادوا به إلا أن تأثيرهم كان ضئيلاً إن لم نقل منعدماً على صعيد المجتمع. ولكن كان لبعضهم أثراً، عن طريق التواصل، في شخصية النبي (ص) و خاصة منهم عمرو بن نفيل و ورقة بن نوفل حتى أن القرآن الكريم يصف الإسلام بالدين الحنيف أي الدين الحق الأصيل ولم يكن الله ليترك القرية مكة على "فسق مترفيها" إذ أرسل إليها تلك الشخصية الشريفة والقوية العزيمة و الصبر و الجلد والحلم و الحكمة و التي تجسّدت في النبي (ص) الذي قاد حركة التغيير وجابه القوة الجبارة للملأ القرشي. إنها القبيلة تستنفر قواها للحيلولة دون ميلاد سلطة مجسّدة في

شخص يملك سلطة الأمر والنهي باسم إله واحد مطلق و متعال، يسفّه الأجداد و تقاليدهم سالباً إياهم السلطة التي كانوا وحدهم يحوزونها دون منازع بشري. يحارب العصبية القبلية و يدعو إلى المؤاخاة تحت ظلال الله فلاقى هو و أصحابه ويلات العذاب المعنوي و العذاب الجسدي الذي لحق المستضعفين من أتباعه، لقد قرّرت القبيلة أن تمنع بكل الوسائل أن يتجمّع المعنى في بؤرة واحدة حتى لا يدّعي أي كان حيازة السلطة الداعية إلى معنى جديد: أي السلطة، وإدخال الانقسام بين البشر بين حاكم و خاضع، نكاية في الأجداد و القبيلة وتعظيماً لله الواحد الأحد. و لكن الأوضاع تغيرت و لا يمكن العودة إلى الوراء أو الجمود، فالبنى الفكرية و العقيدية و كذلك الإقتصادية و الاجتماعية قد تخمّرت لتنتج و ضعاً جديداً. فثبات النبي، صبره و جلده وأيضا مفارقات المنطق القبلي الذي عن طريقه سوف يلقى دعماً و حماية من قومه، سوف تدفع الأوضاع إلى التغيير عن طريق الدعوة و التي وإن كانت ذات طابع ديني بحث فهي دعوة سياسية في العمق لها تنظيماً خاصاً لأن هدفها كان خلق جماعة يؤلف بين أفرادها الإيمان في الله الواحد وليس ألفة الدم و القربى و تتلقى أوامرها من فرد واحد باسم شرع الله و هو محمد صلى الله عليه و سلّم. أعمال هذه الجماعة و استراتيجيتها في بناء قوتها هو ما سنتطرق له في الفصلين المواليين.

الباب الثالث

الجهر بالدعوة والإنتشار

مقدمة:

في هذا الباب نعالج مسألة الصراع الذي دار بين النبي (ص) مع خصومه من قريش و المضايقات العنيفة التي لقاها هو و أصحابه الشيء الذي دفعه إلى الفرار من مكة مهاجرا إلى يثرب التي سبقها اتفاق بينه و بين أخواله من الخزرج و بعض من الأوس، ويظهر عبر خطاب البيعتين من لدن وفود المدينة ، طلبا للمساعدة حتى يقوم صلح دائم بينهم خاصة و أن المستفيد الأكبر من التحارب بينهما هم قوم أغيار و هم اليهود. فهل بلغت التناقضات القبلية ذروتها ما أدى بالفرقاء بيثرب إلى حلّ أزمة "المدينة" يثرب؟ ولماذا استقبلت يثرب الإسلام مؤيِّدة لأتباعه بالإضافة إلى اعتناقه من قبل أعداد متزايدة من سكّانها؟ الذين شكّلوا النواة الأولى للجماعة الإسلامية التي انصهرت فيها تحت ظل الأخوة الإسلامية والتي بدأت منها الدعوة ثمّ الحرب على القبائل لضمها إلى سلطة الجماعة، صحيح أن هذه الجماعة انضوت تحت ضوابط الشريعة و تحت سلطة بشر هو النبي (ص) ولكن ماهي طبيعة هذه السلطة؟ هل تجسّدت في الدولة أم أنها مجرد رئاسة كاريزمية ، حسب التعبير الفيبري؟ و إلى أي مدى أحدثت قطيعة مع التنظيم القبلي؟ كلّها أسئلة نبحت عن الإجابة عنها فيما يلي.

الفصل الأول

النبي محمد (صلعم) و الدعوة الإسلامية:

لم نأت على ذكر أحوال الجزيرة الاقتصادية و الاجتماعية و الدينية وبالخصوص تاريخ قريش ، إلا لأننا نؤمن إيماناً علمياً راسخاً أن الدعوة الإسلامية مرتبطة بتاريخ هذه المنطقة ، و التحولات التي طرأت عليها. و إذن فإننا نرى بأن هذه الدعوة ما هي إلا نتاج مخاض تاريخي لتناقضات المجتمع العربي القبلي داخلياً ، و تناقضاته مع العالم - الإمبراطوري- المحيط من جهة ومع الثقافات و الديانات المحيطة به من جهة أخرى. و ما الوحي الإلهي إلا استجابة لهموم البشر.

و على هذا الأساس فإننا نعتبر الإسلام طفرة نوعية في تطور المجتمع الجزيري ، قطيعة تاريخية مع مجتمع قبلي المتشردم القوى، إلى مجتمع سوف تلعب فيه عدة مميزات ثقافية و عقيدية، و من ثمة سياسية دوراً نحو تشييد دولة مركزية تتجاوز النظام القبلي . ولكن ما هي الآليات التي أدخلها الإسلام لتفعيل هذه الطفرة و هذا التطور من وضع الجزيرة القبلي المتهاوي؟.

الإسلام دين كباقي الديانات التوحيدية الكتابية التي سبقته، ولكن ما كان للمسيحية رغم انبثاقها من الديانة اليهودية ، أن تقوم كدين مستقل لولا تميزها عنها في تصور الألوهية و النبوة و الشريعة، و لا قام الإسلام كديانة مستقلة في تصوره أيضاً لله و النبوة و الشريعة بالنسبة للديانتين الأخريين معا .

ظهر الإسلام بخلاف اليهودية و المسيحية اللتين ظهرتتا في فلسطين ، في عمق الصحراء ، و في حجاز العرب . يقول عمر بن الخطاب " إن العروبة مادة الإسلام". فالإسلام إذن، دين عربي ولكن لأبد من توضيح هذه المقولة بدرس مدى اختراق الثقافة و العقلية العربيتين لهذا الدين، رغم كونه دعوة.

يرتبط الإسلام تاريخيا بظهور رجل في مكة من أشرف بيت في قريش ؛ وهو بيت بني هاشم الذي أنهى مجده قبل الإسلام بعد موت عبد المطلب.

ولد محمد(ص) سنة 570 للميلاد . ولد ولم يعرف له أبا يرعاه اذ توفي والده عبد الله بعد مكوثه مع زوجته آمنة بنت وهب ثلاثة أيام عند أهلها حسب عادة العرب بعد الزواج . وبعدها رحل إلى الشام في تجارة له ودامت رحلته تلك أشهراً . وبعد عودته توقف في المدينة مريضا عند أخوال أبيه عبد المطلب. وتركه مرافقوه هناك مغادرين إلى مكة ، ولما سمع بذلك أبوه عبد المطلب أرسل إليه الزبير أخاه ، الذي أدرك المدينة وقد وجده قد توفى] ودفن هناك وبعد تمام الأشهر الطبيعية للحمل وضعت أمه وكان ذلك في العام الذي جهز فيه ابرهة جيشا لغزو مكة ، و الذي عرف عند العرب بعام الفيل . و ولادته في هذه الفترة بالذات وترعرعه في هذا الجو المفعم بالغيض و الغضب ضد المعتدي الحبشي سوف يؤثر في شخصية كقرشي تربي في أحضان عائلة جده ،الذي عاش بنفس الحس بالغيض تجاه الغزاة كونه زعيما قريش.

تحفظ لنا السير أنه حين عادت به مرضعته حليلة السعدية و هو في سن الخامسة¹ تاه عنها في ربوع مكة، وكان ورقة بن نوفل هو الذي أتى به إلى بيت جده . أكانت هذه محض صدفة، أن ابن نوفل هو الذي يأتي به إلى بيت جده، كان موحدا تقيا و محسوبا على الأحناف ونو فكر ثاقب فبحثه عن محمد تائه في مكة لم يكن محض صدفة برأينا . ألم ير فيه على غرار بحيرة الراهب نفس علامات النبوة ، خاصة وأنا نعرف محاولة عائلته التقرب من عائلة عبد المطلب ،وقد ذكرنا قصة أخته التي عرضت نفسها على عبد الله والده قبل زواجه من آمنة، وسوف تتكرر دون شك هذه الاتصالات إلى أن تزوج النبي خديجة ، وبعد ذلك حتى مماته(ورقة ابن نوفل). ربما يرجع هذا الاهتمام بالهم الذي كان يشغل عبد المطلب في محاولته بناء ملك يخرج صاحبه من صلبه و يذكر له مآثور شهير حيث قال : "إذا أراد الله إنشاء دولة خلق لها أمثال هؤلاء"² مشيرا إلى أحفاده بافتخار.

¹ (محمد حسين هيكل، مرجع سابق، ص81

² (محمود سيد القمني ، الحزب الهاشمي ...مرجع سابق،ص5

ولقد لعب اليتيم دورا كبيرا في صقل شخصية محمد الطفل¹ ، مما جعله أكثر ميلا للمستضعفين و المعوزين على شاكلته ، ويتم من الوالدين حيث أنه في سنه المبكر رحل مع أمه إلى المدينة عند أحوال أبيه وقد حدث أصحابه عن هذه الزيارة "حديث محب للمدينة محزون لمن تحوي القبور من أهله بها. ولما تم وكنهم يبثرب شهرا اعتزمت آمنة العودة ،فركبت وركب من معها بغيريهما اللذين حملاهما من مكة. فلما كانوا في أثناء الطريق بين البلدين مرضت آمنة بالأبواء * وماتت ودفنت بها ،وعادت ام ايمن بالطفل إلى مكة منتحبا وحيدا ،يشعر بيتم ضاعفه عليه القدر فيزداد وحشة وألما²

وفي سن الثامنة، فاجعة أخرى سوف يصاب بها الطفل بعد فقدانه أمه ، و هي: موت جده عبد المطلب ، الذي كان يعزه كثيرا ، ويذكر ابن هشام أن عبد المطلب كان يوضع له فراش في ظل الكعبة فكان بنوه يجلسون حول فراشه ذلك حتى يخرج إليه، لا يجلس عليه أحد من بنيه إجلالا له....فكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يأتي وهو غلام جفر، حتى يجلس عليه ، فيأخذه أعمامه ليؤخروه عنه، فيقول عبد المطلب، إذا رأى ذلك منهم: دعوا ابني، فو الله إن له لشأنا عظيما ثم يجلسه معه على الفراش ، و يمسح ظهره بيده و يسره مايراه يصنع³.

إن عبد المطلب الحنفي النقي ، و الحريص على سيادة قريش الروحية للعرب ، وبحكم أنه كان يسيّر هذه السيادة عبر خدمة الحجيج، كان يعد لنفسه خلفا روحيا؛ لقد فجع في ابنه عبد الله و الذي كان أحب أولاده إليه أراد أن يصنع به مثل ما صنع إبراهيم لإسماعيل وذلك لم يكن محض هوى زعيم يريد شهرة و مجد بل فعل ذلك دينيا و طقسياً ذو أبعاد ثقافية يضع به حجر أساس لهوية ومشروع أمة كانت تحتاج إلى نبي قائد يحققها على ساحة الواقع التاريخي.

و كان عبد المطلب قبيل وفاته، أوكل رعاية محمد (ص) إلى أبي طلب ،لأنه رأى فيه أحسن ما يقوم بذلك، لأن أبا طالب وعبد الله من أم واحدة. وعندما بلغ أشده بدأ في الارتحال مع عمه في القوافل التجارية، و أكسبه هذا الترحال معرفة أوسع بالبلاد التي كان يمر عليها. حيث أعجب ببلاد الشام وحدائقها الغناء التي أنسته حسب محمد حسنين هيكل، حدائق الطائف وما

¹ (محمد حسنين هيكل،مرجع سابق،ص82 * منطقة تبعد عن المدينة بثلاثة وعشرين ميلا

² (محمد حسين هيكل،مرجع سابق ص82

³ (سيرة ابن هشام،مرجع سابق،ص89

يروى عنها و التي تبنت له جنات إلى جانب جذب الصحراء المقفرة و الجبال الجرداء فيما حول مكة¹.

وكانت الشام أيضا تفيض فيضا روحيا لفت انتباه الفتى محمد فكانت القوافل تتوقف عند الأديرة النصرانية، وذكاءه الفذ وقوة الملاحظة لديه، جعلتاه يلتقط أخبار هؤلاء الرهبان و الاستماع إلى أخبار ديانتهم ورأيهم حول الكون و الحياة و الإنسان ومصيره . و لعل لقاءه بالراهب بحيرى و ما جرى بينهما من تحادث، خير دليل على هذا الفضول الذي كان يميز شخصيته،حتى ولو زيد في هذا اللقاء من أن الراهب رأى فيه علامات النبوة وهذا تدعيه كتب السيرة . إن هذه الكتب صدقت حينما أكدت هذا اللقاء. و هذا الواقع الروحي الجديد على الفتى الذي تربى في جو الوثنية كان بالنسبة إليه حافزا على التأمل في معنى الحقيقة الروحية قياسا بالوثنية التي كان عليها قومه.

ويبدو أن عمه لم ينل من تلك الرحلة ربحا وترك التجارة،متفرغا لمهام خدمة الحجيج قائما بما يملك من قليل مال على عائلة كثيرة الأولاد . و كان محمد (صلعم) أيام الأشهر الحرم، يتجول في أسواق العرب المقامة حول مكة مثل: سوق عكاظ وذي المجاز، التي كانت بدورها مناسبة له لسماع ما تجود به فصاحة العرب من شعر وخطب، وما كان يسترعي اهتمامه هي خطب الدعاة الدينيين و منهم قس بن ساعدة الأيادي و الذي ارتسمت مشاهد فصاحته وحسن قوله في ذاكرته ويضيف محمد حسين هيكل أنه كان يستمع إلى خطب الخطباء من بينهم اليهود و النصارى الذين كانوا ينقمون من إخوانهم العرب وثنتيهم ، و يحدثونهم عن كتب عيسى وموسى، ويدعونهم إلى ما يعتقدونه الحق²؛ و يزن ذلك بميزان قلبه فيجده خير من الوثنية التي غرق فيها أهله ولكنه لا يطمئن كل الطمأنينة إليه³ ولكن هذا لا يعني أن محمدا، لم يكن على دين قومه إذ يقول في أحد أحاديثه: " لما كنت على دين قومي ذبحت للعزى شاة عفراء " و فيما ترويه السير أيضا أنه كان يأكل من ذبائح الأوثان . فتذكر السير أنه في يوم وهو عائد من سفر مع زيد التقى في أعالي مكة زيد بن عمرو بن نفيل و عرض عليه قطعة من اللحم فأعرض

¹ (محمد حسين هيكل،مرجع سابق،ص83.

² (نفس المرجع،نفس الصفحة.

³ (نفس المرجع، ص 83

عنها لأنه ابتعد عن دين قومه قريش ، و حرّم على نفسه أكل الجزور المذبوحة على الأنصاب ، و المقدّمة زلفى للأوثان . وتذكر السير أن هذه الحادثة رواها محمد ذاته . و لكن هذا لا يعني أنه لم يكن على شك من دين قومه للوصول إلى ما هو اليقين.

وفي السن العشرين من عمره شارك محمد في حرب الفجار (بجر الفاء) وكان يناول أعمامه السهام و النبال وشهد رسول الله صلى الله عليه وسلم بعض أيامهم ، حيث " أخرج أعمامه معهم . وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : كنت أنبل على أعمامي : أي أرد عليهم نبل عدوهم إذا رموهم بها ، الله عليه و سلم عند حرب الفجار قال ابن إسحاق : هاجت حرب الفجار ورسول الله صلى الله عليه وسلم ابن عشرين سنة . سبب تسمية هذا اليوم بالفجار وإنما سمي يوم الفجار بما استحل هذان الحيان ، كنانة وقيس عيلان ، فيه من المحارم بينهم " ¹ . وكم ندم على مشاركته تلك في اقتتال قريش مع هوازن وذاك الندم نابع من كونه أن هذه الحرب هي خرق لنواميس و أعراف العلاقات التي كانت تربط قريش ببقية القبائل العربية . و الخزف أتى من قريش التي طالما حرّضت على رعاية علاقة السيادة الروحية على القبائل العربية على الأقل حتى ممات عبد المطلب ، وندمه نابع أيضا من حيث انه لم يكن على وعي بأهمية هذه العلاقة السيادية بقبلته خاصة وأن الحرب نشبت في الأشهر الحرم الأشهر المقدسة ، أشهر التبادل و ليس الحرب ؛ حيث تخف العصبية ومعها التمايز القبلي القطعي و تتماهي الهويات القبلية عبر التبادل السلعي في الأسواق ، و التباري السلمي عبر فصاحة اللسان في الشعر والبلاغة، وخاصة حول الكعبة الجامعة للآلهة حيث يتجرد الأعرابي من سلاحه عند باب المدينة.

وفي سن شبابه و قبل زواجه من خديجة التي كان راع بارع لتجارتها أصبح يجالس أكابر القوم . حضر لجلسة عقد فيها أبرز بطون قريش مجلسا في دار عبد الله ابن جدعان و قد دعا إليه الزبير ابن عبد المطلب عندما هتاك أحد أكابر قريش عرض ابنة أحد الغرباء وقد اتينا على ذكر تفاصيل هذا الحلف سابقا و قلنا أن اهميته تكمن في الحفاظ على سيادة قريش على العرب هذا من جهة ومن جهة أخرى المحافظة على عصبية قريش و الهدفان متضايقان في علاقتهما

¹ (ابن هشام، السيرة ، ص99

فلا تبقى سيادة قريش على العرب ان تلاشت عصبيتها و لا عصبية تبقى لها ان فقدت هذه
السيادة وقد ثمن محمد بعد البعثة هذا الحلف حيث قال : " لقد شهدت في دار ابن جدعان أحب أن
لي به حمر النعم أدعى به في الاسلام لأجبت."

و في سن الخامسة و الثلاثين ، خمس سنوات قبل البعثة ، جاء سيل فهدم الكعبة ولما
أعدت قريش بناءها على أسس من الانقسام انعكس على طريقة رفعها . فكل قبيلة جمعت
الحجر و بنت نصيبا لها حتى بلغ البنيان موضع الركن فاختموا فيه ، كل قبيلة تريد أن ترفعه
الى موضعه دون الأخرى ، تحاوروا و اختلفوا وأعدوا للقتال (.....) فمكثت قريش أربع ليال أو
خمسا¹ ، اجتمعوا في المسجد وكان كل الذي وصلوا اليه أن أول من يدخل من باب المسجد هو
الذي يحكم بينكم ، وأرادت الصدفة أن أول من دخل عليهم كان محمد فأخبروه بالأمر و قبل
القضاء بينهم و يواصل ابن هشام " قال رسول الله : هلم إلي ثوبا ، فأتى به فأخذ الركن فوضع
فيه يده ثم قال لتأخذ كل قبيلة بناحية من الثوب ، ثم ارفعوا جميعا . ففعلوا حتى إذا بلغ موضعه
، وضعه هو بيده ، ثم قال : لتأخذ كل قبيلة بناحية من الثوب ، ثم ارفعوه جميعاً² .

كل مسلم يعرف هذه الحادثة المشهورة، و قد درسناها في مقرر السنوات الابتدائية، و العبرة
التي لقنت لنا هي حكمة النبي (ص). ولكن أكثر من هذا فإن هذا العمل الذي قام به النبي كان
نابع من قناعة هو أن قريش التي بدأت تتضعع عصبيتها ويخف وزنها بين العرب منذ حرب
الفجار يجب أن يعاد بناؤها لأن برأي الفتى محمد الذي ترعرع في أحضان جده " السيد " عبد
المطلب يجب على قريش أن ترص صفوفها وتمسك عصبيتها ليس لأجل التفرق بل أن هذا
العمل الذي قام به النبي كان رسالة الى قريش خاصة و الى العرب كافة ضمن استراتيجية
سوف يكشفها له الوحي فيما بعد و هي توحيد العرب ، فالعلاقات بين بطون قريش كانت متوترة
، والرهان الأساسي كان السيادة على البيت و كل من يفوز بهذه السيادة فهي له و على كل
العرب.

¹ (ابن هشام ، السيرة ، مرجع سابق ، ص 196-197

² (نفس المرجع ، ص 197

الخلاف حول السيادة على البيت كاد أن يعصف بقريش كلها¹ وبمكة أيضا لولا أن أوجدت

الأطراف المتناحرة و المنخرطة في الحلفين ،حلف علقة الدم و حلف المطيبين هذا الحل المرضي للطرفين . إذن الحادثة هذه لا تعكس في الفعل الذي اعتبره الاخباريون و كتاب السير مجرد عمل خلقي نابع من الرجل " الأمين" كما كانت قريش تلقب محمدا، بل هو سياسي في العمق و أهمية في كونه حال دون اقتتال قريش ، لأن هذه الأخيرة رغم معارضتها في البدئ لدعوة محمد فإنها هي التي غذتها بالقوة الكافية لتخرج العرب من باديتهم المقفرة الى هرم امبراطوريات عصرهم.

و لعل أهم حدث واقعي للنبي (ص) هو زواجه من السيدة خديجة بنت خويلد من حي بني أسد بن عبد العزى و على ما يذكر الإخباريون فإن كثيرا من أهله اعتنقوا النصرانية، و أبرزهم على الإطلاق ورقة بن نوفل ابن عم خديجة و عثمان بن الحوريث، والذي اعتنق كما أسلفنا الذكر المسيحية باقترابه من الدولة البيزنطية.

و قد اشتغل عندها بالتجارة ،و من أول رحلة قام بها متاجرا بمالها ،أتى لها ببضاعة باعتها،ونالت منها ربحا كبيرا. و عرفت فيه الأمانة و حسن التعامل، و يصفها ابن هشام على أنها شريفة لبيبة² و كانت في سن الأربعين لما التقت بالنبي(ص) فلما عاد النبي من التجارة التي كلفته إياها قالت: " يا ابن عم، اني قد رغبت فيك لقرابتك ،و سلطتك في قومك و أمانتك و حسن خلقك، و صدق حديثك، ثم عرضت عليه نفسها و كانت خديجة يومئذ أوسط نساء قريش نسبيا و أضمنهن شرفا، و أكثرهن مالا"³ فخطبها و تزوج منها. و بقي معها ولم يتزوج عليها غيرها حتى ماتت⁴، و قد أنجب معها الطاهر و الطيب و القاسم و زينب و رقية و أم كلثوم و فاطمة.

¹ (يقول ابن هشام : "فاختصموا فيه ، كل قبيلة تريد أن ترفعه إلى موضعه دون الأخرى، حتى تجاوزوا و تحالفوا و أعدوا للقتال" – السيرة ،

ص 196

² (نفس المرجع ، ص 189

³ (نفس المرجع ، نفس الصفحة.

⁴ (نفس المرجع ،ص190.

و يواصل ابن هشام أن خديجة بنت خويلد قد ذكرت لورقة بن نوفل بن أسد بن عبد العزى، ما ذكر لها غلامها ميسرة من قول الراهب: و ما كان يرى منه إذا كان الملكان يضلانه فقال ورقة لئن كان هذا حقا يا خديجة إن محمد نبي هذه الأمة، و قد عرفت أنه كائن لهذه الأمة نبي ينظر هذا زمانه¹.

كنا ذكرنا سابقا، أن محاولة بني أسد اللذين فشت فيهم النصرانية، التقرب من عائلة بني هاشم، منذ أن عرضت تلك المرأة نفسها على عبد الله والد النبي، و ابن التقي المتحنف عبد المطلب، ثم أن خديجة بنت عم المرأة ذاتها مادامت أختا لورقة ابن نوفل. تعرض على محمد الزواج و من سنن الحياة أن الرجل هو الذي يعرض نفسه على المرأة، أو يبادر نحوها و ها هي بنت خويلد الشريفة العفيفة بمالها تعرض نفسها على فقير عاش حياته راعي غنم. و الغريب في الأمر أن الإخباريين، وكتاب السير يرون حدثا غريبا جرى أثناء خطبة محمد لخديجة، وكانت الناس تتحدث بسخرية أو بازدراء إزاء هذا الزواج، "وقد كان عمارا بن ياسر إذا سمع ما يتحدث به الناس عن تزويج رسول الله صلى الله عليه وسلم، خديجة، و ما يكثر فيه يقول: أنا أعلم الناس بتزويجه إياها أني كنت له تريبا و كنت له إفا وخذنا و أني خرجت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات يوم بالحزورة أجزنا على أخت خديجة، و هي جالسة على أدم تبيعها فنادتني فانصرفت إليها ووقف لي رسول الله صلى الله أما بصاحبك هذا حاجة في تزويج خديجة قال عمار فرجعت إليه فأخبرته فقال بلى لعمرى²

فلاشك إذن، وحسب عمار بن ياسر مولى النبي، أن خديجة، أكان بطريق مباشر، أو غير مباشر عرضت نفسها على النبي، ولما ذهب وإياه لخطبتها، يضيف عمار على لسان ابن كثير " فوجدنا هم قد ذبحوا بقرة وألبسوا أبا خديجة حلة وصفرت لحيته وكلمت أخاها وكلمت أباه وقد

* " فلما قدم الشام نزل في سوق بصرى في ظل شجرة قريية من صومعة راهب يقال له نسطورا: أي بالقصر، فاطلع الراهب إلى ميسرة

وكان يعرفه. فقال: يا ميسرة من هذا الذي نزل تحت الشجرة؟ فقال ميسرة: رجل من قريش من أهل الحرم. فقال له الراهب: ما نزل تحت هذه الشجرة قط إلا نبي: أي صانها الله تعالى أن يزل تحتها غير نبي. ثم قال له: أي عينيه حمرة؟ قال ميسرة نعم لا تفارقه فقال الراهب: هو هو، وهو آخر الأنبياء، وباليهت أني أدركه حين يؤمر بالخروج: أي يبعث، فوعى ذلك ميسرة: أي والحمرة كانت في بياض عينيه وهي الشكلة. ومن ثم قيل في وصفه: أشكل العينين، فهذه الشكلة من علامات نبوته في الكتب القديمة، أي وقد تقدم ذلك "السيره

الكلبية، الجزء 1، مرجع سابق، ص 216

¹ (ابن هشام السيرة، ص 191

² (ابن كثير، البداية...، مرجع سابق، ج 3 ص 468

سقي خمرا فذكر له رسول الله صلى الله عليه وسلم ومكانه وسأله أن يزوجه فزوجه خديجة فضعوا من البقرة طعاما فأكلنا منه ونام أبوها ثم استيقظ صحبتها فقال: ما هذه الحلة وما هذا الصفرة؟ وهذا الطعام؟ فقالت له ابنته التي كانت قد كلمت عمارا: هذه حلة كساها محمد بن عبد الله خنتك وبقرة أهداها لك فذبناها حين زوجته خديجة فأنكر أن يكون زوجة وخرج يصيح حتى جاء الحجر وخرج بنو هاشم لرسول الله صلى الله عليه وسلم فجأؤوه فكلموه فقال: أين صاحبكم الذي تزعمون أنني زوجته خديجة فبرز له رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال إن كنت زوجته فسبيل ذلك وإن لم أكن فعلت فقد زوجته" ¹ ومن الأخبار التي يذكرها ابن كثير أن السهيلي يقول بأن عمها هو الذي زوجها إياه مستندا إلى قول السيدة عائشة بأن خويلد أبها قد مات قبل حرب الفجار، ويذكر رأيا آخر مسندا القول إلى ابن اسحاق أن أخاها هو الذي زوجها إياه فمن صدق عمار بن ياسر الذي عاشر الرسول (ص) الذي عاشر النبي عشرة الإبن لأبيه وشاهد على الزيجة أم عائشة التي كانت أثناء زواج النبي الأول ذلك لم تر النور بعد.

ولكن نص ابن كثير يطرح أكثر من سؤال. هل أن والد خديجة في يوم من الأهمية بحيث يقرر فيه مستقبل ابنته ، وفي حضرة أشرف أشراف مكة بني هاشم يسكر حتى يغيب وعيه ؟ أم أنه سكر و النص يقول بأنه "سقي" خمرا. وهذا يسوقنا إلى النتيجة التالية أن شرف بني هاشم لم يعد بالوزن الذي كان عليه، فهذا أبو طالب يفقد وظيفة السقاية ولم تبق له إلا الرفادة لأنه لم يعد ثريا لأنه فقد كل ثروته، لدرجة أن محمدا كفل ابنه عليا. فمعايير الشرف و الوجاهة تغيرت، فالشريف أصبح صاحب المال، الانقسام الاقتصادي و الاجتماعي عصف بالقيم القبلية وأصبح هو المحدد لقيم الوجاهة و الشرف . فالأرجح أن أباه الذي زوجها، خشوا أن يرفض زفها إلى محمد لتواضعه المالي، حتى وإن كان شريفا. وإذا ما أخذنا بالاعتبار ما حدث لعبد الله أبيه مع أخت ورقة بن نوفل فإن بعض من نصارى قريش و الذين كانوا على وجه الترجيح حنفاء مقتنعين بحنفيتهم كانوا ممن ينظرون مجئ النبي المخلص وهذا ورقة ابن نوفل الأسدي الحنفي ابن عم خديجة يقول في أحد شعاره:

"إني أبق حتى يدرك الناس دهره فإنني به مستبشر الهود فإرح

¹ (نفس المرجع ، ص 469

وإلا فإني يا خديجة فاعلم — عن أرضك في الأرض العريضة سائح¹
فمشروع نبوة محمد هذا غدا من الأهمية بالنسبة لورقة، بحيث أصبحت كل آمال الخلاص
معلقة عليه وإذا لم يحدث ذلك فإن اليأس سوف يستبد به ويختار حياة الترحال هائما على
الأرض على غرار النساك من النصارى.²

و الاهتمام بمحمد من قبل ورقة وبعضا من أقربائه (أخته قبل ميلاد محمد) يرجع إلى يوم
التبشير بالنبوة، و الذي أتى على يد عبد المطلب ، لقد أسس لها أولا برؤياه عندما باشر بحفر
بئر زمزم ثم عندما همّ بذبح ابنه عبد الله متماهيا طقسيا مع شخص النبي إبراهيم ؛ جد العرب،
لما أراد ذبح ابنه إسماعيل - طبعاً - بالنسبة للعرب و المسلمين، وقد اعتقدت قريش طبعاً لما
كان لعبد المطلب من زعامة وشرف أنه أوحى له فعلاً بما فعل وخاصة منهم دعاة التوحيد
والذي كان عبد المطلب منهم .واقصد هنا الحنفاء و الذين وإن كانوا دعاة للتوحيد إلا أنهم لم
يدعوا النبوة وإن طمح إلى ذلك أمية بن أبي الصلت الذي كن يرى نفسه النبي المنتظر ، وخالد
بن سنان العبسي الذي ادعى فعلاً النبوة عند هجرة النبي إلى المدينة. وكانت أوضاع الجزيرة،
وخاصة في مراكزها الحضرية التي كانت موطن التناقضات الاقتصادية و الاجتماعية و
السياسية التي وصلت إلى نضج يستوجب التغيير السريع.

وكانت العرب تنتظر الخلاص من شخصية ذات صفة روحية ، كاهن راهب أو نبي ولكن
ما كان لكاهن سادن للأوثان ، أو راهب مسيحي أن يغيروا في بيئة عاشوا فيها قروناً ، فالكاهن
يتناسب وضعه مع الحالة المتأزمة تلك والراهب لا يرى خلاص الجزيرة ، إلا باستتباعها إلى
كنيسة تعبر عن مصالح الامبراطورية البيزنطية.

فبالخلاص إذن يأتي من نبي عربي³ وقد أدرك نابغة الحنفاء آنذاك أنه سوف يكون رجل من
أشرف بيت في مكة، لأنه فهم في العمق مشروع عبد المطلب وهو إعداد رجل سوف يكون له
شأن عظيم ، كما تنبأ بذلك سيف بن ذي يزن و الحبر اليهودي في اليمن. لقد فهم أن هذا

¹ (ابن كثير، البداية... ، ج4، مرجع سابق ، ص 26.

² (الطيب تزيني ، مقدمات.....، مرجع سابق، ص339

³ (الفكر الحنفي بكلّ ممثليه كان يصبو إلى هذا المبتغى وهو: جمع " اللواء العربي تحت أيديولوجية أو نظام واحد يماشى مع آمالهم
الاجتماعية و السياسية ، و يؤكد على إمكانية منافستهم الفرس و الروم ، أقوى الإمبراطوريات السياسية و العسكرية ذلك الوقت" وليد طوغان
، مرجع سابق ، ص24

المشروع بدأ منذ أن رأى عبد المطلب رؤياه، الشهيرة متمصا شخصية جدي العرب، فمن البديهي إذن ان تراث ذريته النبوة، وهذا ما اعتقده فعلا عندما أحاط حفيده برعاية خاصة حيث كان يقول عنه: " دعوا ابني فإنه يحس من نفسه بشرف: أي يتيقن في نفسه شرفاً، وأرجو أن يبلغ من الشرف ما لم يبلغه عربي قبله ولا بعده".¹

يذكر ابن هشام في السيرة النبوية أبياتا تطابق هذا التوجه لنسب ابن الأسلت:

فلولا ربنا كنا يهودا وما دين اليهود بذى شكول
ولولا ربنا كنا نصارى مع رهبان في جبل الجليل
ولكنا خلقنا إذ خلقنا حنيفا ديننا عن كل جيل²

انتبهت أخت ورقة لذلك، وأرادت أن تحمل من عبد الله النبي المرتقب حتى يلقن من أخيها أصول التوحيد و الكتب المنزلة. لكن لم يحصل لها ذلك الشرف وبقيت عين ورقة عليه ولم يكن وحده بل أن الراهب بحيرا وكان مقيما قرب مكة، كان يتوجس لظهور هذا النبي، ولم يخطئ لما رأى علامات النبوة في وريث عبد المطلب، حفيده محمد عندما ارتحل لأول مرة، في تجارة لخديجة إلى الشام، ويبدو أنه لم تكن آخر مرة يلتقي به فيها فقد تكررت رحلات النبي إلى الشام لما استأجرته خديجة في تجارتها أكثر من مرة والمرجح أنه التقى به أثناء هذه الرحلات وإن كان التقى أول سفرة بتجارة خديجة براهب اسمه نسطورة.

وقد سقنا هذه الأفكار لفهم حادثة تزويجه من خديجة³. ويقول ابن سعد في الطبقات، أن خديجة بنفسها هي التي سقت أباهما الخمر⁴ وقال أيضا وتواطئوا أن يتزوجها رسول الله (صلعم)⁵. فلم يكن إذن سبب زواجها منه لإعجابها به جسديا وروحيا، أي لجمال خلقته وخلقته بل على ما يذهب إليه صاحب السيرة الحلبية لما وصلها من أخبار حول نبوته وقرب مبعثه.

¹ (السيرة الحلبية، ص172

² (الطيب تزييني، بواكير الدعوة المحمدية، مرجع سابق، ص 304

³ (لم تكن هذه العلاقة بين بني هاشم بالسابقة بل أن التقارب بين الحيين من قريش كان قديماً بدءاً من زيارة عبد المطلب لسيف بن ذي يزن رفقة سيد بني أسد و والد أمية بن أبي الصلت، ولعل أهم حادثة تعبر عن هذا التقارب هو عرض أخت ورقة بن نوفل نفسها على عبدالله بنم عبد المطلب والد النبي و فشلت في ذلك و هاهي ابنة عمها تنجح في التقرب بمصاهرة بين الحيين من قريش بعرض نفسها على النبي و الزواج منه .

⁴ (ابن سعد، الطبقات، ج1، ص 84-85

⁵ (نفس المرجع، نفس الصفحة

" فسبب ذلك خطبته إلى أن يتزوج بها وعرضت نفسها عليه وما أحسن بلوغ الأذكىاء ما يتمنونه"¹. إذن، فزواج محمد من خديجة أمر دبر له، ولم يكن ورقة ابن نوفل بعيدا عن هذا الحدث.

إن تقريب محمد من بني أسد عن طريق تزويجه من خديجة هي تقريبه من مورد روي لإعداده لأجل تحمل الحمل الثقيل للنبوة . ودام هذا الوضع طيلة خمسة عشرة سنة من الإعداد و التحضير ولم يقتصر محمد في تواقنه للمعرفة على ورقة وبحيرى و عداس" بل تعداه إلى دأبه على مخالطة نصراني كان اسمه جبر أو بلعام وهو رومي ومطلع على الكتب، وكان المشركون يقولون عن الرسول حين قرأ القرآن على قريش "والله ما يعلم محمداً كثيراً مما يأتي به إلا جبر النصراني"²

و المعرفة تلقاها محمد من ورقة ومن مائله من النصارى و الحنفاء لم يكن فقط روحيا حيث أنه لا يتم له ذلك إلا بتعلمه القراءة و الكتابة، يطرح الطيب تنزيهي السؤال مرفوقا بالتعجب كيف يكفل أبو طالب محمد والذي بالغ في حبه له أكثر من ابنه علي و لا يعلمه الكتابة و القراءة كما علم ابنه علي؟³ إن فكرة أن محمد كان أميا لا يعرف لا الكتابة و القراءة والتي روجها السلفيون لأغراض إيديولوجية و عقيدية دينية مفادها أن الله مفادها أن محمد أمي لا يعرف الكتابة و لا القراءة وأن المعرفة بأسرار الكون و الله والروح و البعث و النشور و جمال أسلوب القرآن لا يمكن أن يصدر عن رجل أمي بل هو كلام الله المعجز جعل الله رسولا ينقل إليه بواسطة الملك جبريل قل لئن اجتمعت الإنس و الجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا"⁴.

إذن فلا الإنس و لا الجن بقادرين على الإتيان بمثله وهذا صحيح بالنسبة للمؤمن فلا خطاب يضاهي في شكله و مضمونه القرآن الكريم الذي هو كلام الله.

¹ (برهان الدين الحلبي، السيرة الحلبية، ج1، ص223

² (ابن هشام، السيرة...، مرجع سابق، ص393

³ (طيب تنزيهي، مرجع سابق، ص399

⁴ (سورة الإسراء، الآية 88.

لا ندخل في مناقشة معنى ودلالة كلمة "أمي" فقد نوقشت من قبل وبكثير من التفصيل من قبل عبد الرحمان بدوي في كتابه الموسوم "دفاعا عن القرآن" وبعد طرح الآراء و الأفكار المختلفة من التراث الإسلامي و العربي، "آراء المستشرقين حول يخلص إلى الفكرة التالية: " وهكذا ختما نرى أن كلمة " أمي" المنطبقة على النبي صلى الله عليه و سلم تعني "عالمي" مرسل إلى جميع الأمم" ¹. وهذا ما نراه أبعد عن الحقيقة و المضامين المختلفة للأراء التي طرحها. ويبدو أن السجال الإيديولوجي لديه تغلب على الفحص العلمي النقدي هدفه الدفاع عن القرآن ضد منتقديه ما دامت طبعته الأصلية نشرت بلغة أجنبية.

وعلى نفس الطريقة التي استعملنا للوقوف على معنى التحنث و التحنف الداخلة على المعجمية العربية من اللغة الآرامية، فإننا نستعمل نفس الطريقة بالنسبة لمعنى أمي حيث نبحت في أصل الكلمة في اللغات السامية القريبة من العربية وقبل ذلك نذكر الآيات التي أتى فيها ذكر كلمة أمي في المفرد أو الجمع:

" فَإِنْ حَاجُّوكَ فَقُلْ أَسَلَّمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ وَمَنِ اتَّبَعَنِ وَقُلْ لِلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْأُمِّيِّينَ أَسَلَّمْتُمْ فَإِنْ أَسَلَّمُوا فَقَدْ اِهْتَدَوْا وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ" ²

" وَمَنْ أَهْلَ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ وَمَنْهُمْ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بدينارٍ لا يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ إِلَّا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَائِمًا ذَلِكَ بَانَّهُمْ قَالُوا لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الْأُمِّيِّينَ سَبِيلٌ وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكُذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ" ³.

" الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ" ⁴

¹ (عبدالرحمان بدوي،دفاعا عن القرآن ضد منتقديه ترجمة :كمال جاد الله،الدارالعالمية للكتب و النشر ، بدون تاريخ ، ص19.

² (سورة آل عمران الآية 20

³ (سورة آل عمران، الآية 75

⁴ (سورة الأعراف، الآية 157

و تتبعها الآية التالية 158 من نفس السورة " قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعاً الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ فَأَمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ"¹ وفي سورة أخرى نقرأ:

" هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا مِن قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ " سورة الجمعة الآية 02 مدنية

" وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِيٍّ وَإِن هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ " سورة البقرة الآية 78 مدنية

هذه الآيات معظم سورها مدنية ومعروف، تاريخيا أن النبي(ص) لما هاجر إلى المدينة أقام فيها مع أتباعه المهاجرين ،ضمن جماعة واحدة مع الأنصار ممن اسقبلوه واتبعوا الإسلام ديناً. وأقام فيها مجتمعا واحدا تحكمه قواعد اتفق عليها جميع الأطراف من الديانات الأخرى خاصة منها اليهود و الأقلية من النصارى إلى أن بدأ هذا التعايش في الزوال وذلك مع تنامي التناقضات داخل المجتمع المدني وتمثل أهمها في تنامي عدد المسلمين أمام عدد اليهود والنصارى مما كان مؤداه حتما غلبة و هيمنة سياسية للجماعة المسلمة وسيطرتها على المدينة. حيث بدأ اليهود يجادلون النبي في الوحي، وتكذيب ما أتى في القرآن وهو بالنتيجة منازعته في السيادة ونزع صفة النبي عن شخصه وكان النصراني أبو عامر الراهب² من أشد أعداء الدعوة المحمدية حيث حاربه المسلمون وأجلى عن المدينة هو وأصحابه.

ولعل أن الخطورة كان مصدرها اليهود، وذلك بثقل وزنهم الاجتماعي و الاقتصادي والديمقراطي أيضا، فبعد مهادنة محمد لهم لضمهم إلى صفه بمنحهم حرية العبادة كونهم أهل كتاب، أحس هؤلاء بالمقابل بالهيمنة المتصاعدة للمسلمين فناصرهم العداء ونطق الوحي بمعاداتهم³ وهذا ما يفسر أن جل الآيات التي ترد فيها كلمة أمي هي آيات من سور مدينة ظهرت في معترك الصراع الايديولوجي بين المسلمين من جهة و بين اليهود الأكثر عددا و قوة و أقلية عربية متنصرة، و هم الذين يقصرهم القرآن في الآية (و منهم من أمون لا يعلمون

¹ (سورة الأعراف، الآية 158

² (عن أخبار أبي عامر عبد عمرو بن صيفي بن النعمان ، أنظر : ابن هشام ، السيرة ، مرجع سابق ، ص 584 - 586

³ (راجع كانون سيل،تطور القرآن التاريخي، ترجمة مالك مسلماني WWW.Muhamadamism.org ص 64-63

الكتاب إلا أمانى و إنهم إلا يظنون) فكلمة أمي لا تذكر إلا في مقابل أهل الكتاب فالأميون هم العرب الوثنيين الذين لا يملكون كتابا و ليس من لا يعرفون الكتابة و القراءة و يكشف المؤرخون أن العرب كانوا فعلا يستعملون الكتابة و القراءة بالنتيجة فقد انتشر استعمال الكتابة في نطاق واسع قبل الإسلام عند العرب و هنا إذن فانه البحث في عنى الأمية في العربية و بمعزل عن اللغات الخاصة الأخرى لا يفيدنا في الشيء . و نرجع هنا إلى التوراة لأننا نعتقد أن كلمة أمي كان يستعملها اليهود دلالة على الأقوام الأخرى غير بني إسرائيل الذين فضلهم الله بالتعبير القرآني على العالمين و الذين لا يملكون شرائع منزلة ضمن منطقة هويأتي يشتغل و فق جدلية الأنا و الأخر. فالرومان أيضا في عز حضارتهم كانوا يسمون من لا يتكلم اللغة اللاتينية بربري، و ليس فقط في اللغة بل الذي لا يجيد فنون الحضارة الراقية، حضارة المدنية الرومانية نعترا عندما نقرأ الثوراة و سفر التكوين 1.14 على كلمة "غويم" و الغويم هي الأقوام الأخرى غير بني إسرائيل حيث يرى هوروفيتز إن (أمي) تعني وثني ولذلك فهو يترجم التعبير العبري "أمة هاعولام" بمعنى شعوب العالم في مقابل شعب إسرائيل¹، إذن كل الأمم عدا بني إسرائيل أمم "أمية" لأنها وثنية لا تملك الكتاب . ولما يستعمل القرآن كلمة أمي، فانه يقصد هذه الدلالة بالذات . وهذا أبعد عن المعنى المتداول في الأدبيات الإسلامية الدعوية على أن الرسول أمي، لأنه لا يعرف القراءة و الكتابة، أما عن كون أمية النبي تكمن في جهله للقراءة و الكتابة فأمر فيه نظر، فالنصوص من القرآن وخاصة من السيرة تدلنا عن معرفته أكثر أو أقل بالقراءة و الكتابة . فأول مهمة تجارية يقوم بها النبي قبل الدعوة ، كانت كما أشرنا تكليفه من قبل خديجة بالاتجار بمالها راحلا إلى الشام وكانت الشام حينذاك مركزا تجاريا نشطا ، منه توزع البضائع الوافدة من مناطق البحر الأبيض المتوسط و الشمال على وجه العموم ، ولكي يغامر التاجر فيه ولأول مرة ، و جب عليه أن يكون عارفا بالحساب وقراءة الصادر و الوارد بعد تسجيلهما²، فتجارة الجملة للتصدير و الاستيراد ، وخاصة من أقوام بلغوا من الحضارة

¹ (عبدالرحمان بدوي دفاعا عن القرآن ضد منتقديه، مرجع سابق، ص 16 راجع أيضا الطيب تزيني من يهوه إلى الله الجزء 3، المجلد الأول، دار دمشق للطباعة و النشر ص237-249

² (الطيب تزيني، مقدمات في الإسلام المحمدي، مرجع سابق ص400.

مستوى معين ، تتطلب على الأقل معرفة بأبجدية القراءة و الكتابة و الحساب أيضا .ويذكر الطبري في تاريخه حادثة وقعت للنبي قبيل وفاته وهو في فراش المرض.

"أشدت برسول الله صلى الله عليه و سلم وجعه فقال اتوني أكتب كتابا لا تضلوا بعدي ... أو أتوني باللوح و الدواة -أو بالكتف والدواة-أكتب لكم كتابا لا تضلون بعده...فقالوا أن رسول الله يهجر"¹ .

فإذا كان فيه شك ولو ضئيل في معرفة النبي للقراءة و الكتابة فهذا النص واضح في كونه فعلا كان يكتب ويقرأ على الأقل بعد مبعثه. كيف لا وكان بحكم مهمته السماوية ، يحرص على الحفاظ على القرآن كما أوحى إليه.ويذكر الطيب تزيني عن محمد الطاهر الكردي الذي ألف كتابا عنوانه " تاريخ القرآن وغرائب رسمه وحكمه" أن النبي(ص) كان يشرف بنفسه على عمل نقل، وتدوين بعضا من السور التي كتبت، وهو على قيد الحياة مرشدا، وناصحا لمعاوية "ألق الدواة وحرف القلم و أنصب الباء ولا تعور الميم وحسن الله ومد الرحمان وجود الرحيم وضع قلمك على أذنك اليسرى فهو أذكرك لك "² هذا الحديث يدل وبكل وضوح على ان النبي (ص) كان عارفا بالأبجدية العربية و اداب استعمال القلم و الكتابة و الفصاح على أنه(ص) لم يكن يفقه القراءة و الكتابة لا يضر به بالنظر إلى المهمة التاريخية التي أنيط بها و هي التحويل الجذري لمجتمعات الشرق الأوسط في القرن السابع الميلادي وبناء امبراطورية ومعها حضارة لا زالت تؤثر في مسار التاريخ وسمات الحاضر الإنساني، وهذا الطرح يعتبر بالنسبة إلينا ذا أهمية منهجية لنزع كل قدسية و غيبية من الفعل التاريخي للبشر ،فالنبي بالإضافة إلى كونه نبيا، كان سياسيا محنكا و صانعا لإستراتيجيات يتزاورج فيها الديني الروحي بالديبلوماسية و الحربي حسب ما تقتضيه الوضعيات التاريخية ، و المهام الدينية والسياسية التي واجهها منذ البعثة.

¹ (الطبري ، تاريخ الملوك...، مرجع سابق ، ج : 3 ، ص 193

² (الطيب تزيني، مقدمات في الإسلام المحمدي...،مرجع سابق،ص408.

بدء الوحي:

في سن الأربعين من عمره وبعد خمسة عشرة سنة من التأمل و الزهد و بعد زواجه من السيدة خديجة الثرية التي جعلته في منأى عن الحاجة ، و التفرغ التام للتحنث و الاعتزال في غار حراء على سنة جده عبد المطلب وسائر الحنفاء الذين عاصروهم . وكان يلتقي هناك مع عمرو بن نفيل والذي نعلم منه الكثير عن الحنيفية الإبراهيمية .

يروى ابن هشام قصة جبريل النبي في غار حراء في شهر رمضان

"خرج رسول الله صلى الله عليه و سلم إلى حراء....حتى إذا كانت الليلة التي أكرمه الله فيها برسالته ورحم العباد بها ، جاءه جبريل عليه السلام بأمر الله تعالى قال الرسول صلى الله عليه وسلم: فجاءني جبريل وأنا نائم، بنمط من "ديباج فيه كتاب فقال: اقرأ؛ قال: قال: ما أقرأ؟ قال فغثني به حتى ظننت أنه الموت، ثم أرسلني فقال، اقرأ قلت: ما أقرأ؟ قال : فغثني حتى ظننت أنه الموت ثم أرسلني فقال :اقرأ :قال:فقلت، ماذا أقرأ؟ ما أقول ذلك إلا افتداء منه أن يعود لي بمثل ما صنع بي علم بالقلم علم الإنسان مالم يعلم"قال فقرأتها ثم انتهى فأنصرف عني و هببت من نومي، فكانما كتبت في قلبي كتاباً".¹

هذه أول لحظة من الوحي حيث يرسل الله عن طريق جبريل ، كلامه إلى محمد ويفصح

فيه عن نفسه أنه الله خالق الإنسان من علق وعلمه بالقلم كل علمه. هذه السورة التي تعتبر حسب الرواة و الإخباريون ، أول سورة و هي سورة العلق فاتحة عهدا ثوريا، جديدا بالنسبة للعرب ، حيث يتكلم الرب بواسطة جبريل إلى إنسان عربي و يعلنه رسولا. إذ يستطرد النبي الجديد في حديثه حول لقاءه مع جبريل " فرفعت رأسي إلى السماء أنظر، فإذا جبريل في صورة رجل صاف قدميه في أفق السماء يقول:يا محمد أنت رسول الله و أنا جبريل".

وفي السورة يدشن الله عن طريق نبيه خطابا جديدا للقبيلة ، و المتجسد في معبوداتها الوثنية إلى هيئة عليا تسكن السماء ، و هي من العظمة بحيث تنزهه عن كل متعلق مادي ، لا تملكه أي قبيلة كانت. أنه إله الجميع إله الناس . يتجرد الإنسان من كل انتماء عقيدي و قبلي ليصبح

¹ (ابن هشام،السيرة مرجع سابق،ص127

الإنسان المجرد المتعالي على انتماءاته، مهما كان إلى الإنسان مخلوق الله و ملكه يدين الله بالحياة أولاً، و بالعلم ثانياً.

يعرض جبريل على محمد الكتاب ليقراه ولكثرة فزعه سأله ماذا أقرأ - هذا يعني أن محمداً كان عارفاً بالقراءة وهذا يثبتنا على ما قلناه سابقاً- ولكن الأهم من ذلك أن أمة العرب سوف يكون لها كتابها أيضاً و هو الكتاب المحفوظ ، القول الحق الذي خصت به من دون الأمم الأخرى، لتصحيح سبيلها إلى الله.

ولما وصل الخبر إلى خديجة ، أخبرت ابن عمها ورقة بن نوفل ، فكان أول المناصرين لدعوته و المصدقين لكلامه وها هو يجيبها

" قدوس قدوس و الذي نفس ورقة بيده ، لئن كنت صدقتني يا خديجة لق جاءه الناموس الأكبر الذي كان يأتي موسى، وإنه لنبي هذه الأمة، فقول لي له ، فليثبت"¹.

و يوماً بعد ذلك التقى معه عند الكعبة أثناء الطواف

" و الذي نفسي بيده، إنك لنبي هذه الأمة وقد جاءك الناموس الأكبر الذي جاء موسى و لتكذبه و لتؤذبه و لتخرجه و لتقتله، ولإن أدركت ذلك اليوم لأنصرن الله نصرًا يعلمه".

فمن الواضح إذن أن المستشيرين من العرب وخاصة الحنفاء وبعض من النصارى، كانوا ينتظرون النبي المخلص الذي يوحد العرب ، و يبني دولتهم و يجمع كلمتهم، فالظاهرة ليست عرضية بل هي وليدة حركة تصير إلى التغيير و لعل أكثر المتحمسين لحركة التغيير هذه كان ورقة بن نوفل.

وإن أقر جبريل لمحمد أنه رسول الله فإن الشك كان لا يزال يراوده ، إذ يظن بعد الحادثة أن أصابه جنون أو شطحة كاهن و هاهي خديجة و ورقة بن نوفل الراعيان للنبي يطمئنانه على أنه فعلاً نبي أمة العرب "أنه الناموس الأكبر الذي جاء موسى".

ولم يتكلم عن نبي آخر غير موسى، فموسى في التقليد الديني الكتابي، كان النبي المخلص لبني إسرائيل فمثل إذن محمداً بموسى المشرع فمحمداً أيضاً سوف تناط به مهمة خلاص العرب وجعلهم أمة موحدة ، و لا يمكن أن توجد إلا بالناموس أي الشريعة التي سوف تنظم شؤونهم.

¹ (ابن كثير، الفصول في سيرة الرسول صلى الله عليه و سلم ، ط:3، مؤسسة علوم القرآن ، دمشق ، 1403هـ ، ص 98.

الفصل الثاني:

الدعوة في القريتين: مكة و المدينة:

في هذه المرحلة من البحث نتطرق للمرحلة الحاسمة من حياة النبي وهي المرحلة التي يصبح فيها هذا الأخير فاعلا تاريخيا، ويصبح فيها القرآن ليس كلاما موحى و حسب، بل منهاجا للفعل التغييري الإصلاحى ، الذي كانت جموع من العرب لا يستهان بها تصبو إليه لإخراج العرب من أزمتهم الاجتماعية و الاقتصادية و السياسية. بعد تلقيه الوحي، يفقد محمد أشد و أمتن ساعد روفى رافقه منذ زواجه من خديجة ، حتى نزول الوحي عليه ؛ إنه ورقة بن نوفل الذي طمئننه بعد مجيء جبريل إليه في غار حراء و هو الذي ثبته على نبوته . " ثم لم ينشب ورقة حتى توفى و فتر الوحي حتى حزن النبي صلى الله عليه وسلم فيما بلغنا حزنا غدا منه مرارا كي يتردى من رؤوس شواهد الجبال فكلمنا أوفى بذروة جبل لكي يلقي نفسه تبدى له جبريل فقال يا محمد انك رسول الله حقا فيسكن لذلك جأشه و تقر نفسه فيرجع فإذا طالت عليه فترة الوحي غدا لمثل ذلك"¹ و دامت حسب كتاب السيرة ثلاث سنوات كان خلالها النبي شديد الاضطراب حتى بلغ به الأمر من الشك بندائه إلى رسالة إلهية حتى قال: "لقد خشيت أن يكون قد قلاني أو ودعني" لم تعارض قریش محمد بشكل فعال خلال هذه المدة، إذ كانت تنتظر إليه كجنون و غالبا ما اعتبر بعض الإلهام مرافقا للجنون في الشرق". في هذه اللحظة من البحث سوف نطرق ليس تاريخ الوحي ، و ظروف ظهور السور القرآنية أو ما يسمى أسباب النزول ، إذ أن هذا الأمر خارج عن اهتماماتنا تواء، بل ندرس ما جاء في القرآن كمشروع هدم للأوضاع الاجتماعية و السياسية السائدة في مكة، و بناء جماعة تتبنى بإخلاص العقيدة المحمدية الجديدة، و لا تمر هذه العملية بسهولة بل أن القرآن يفصح عن الصراع الشرس الذي وقع مع النبي و الملائكة الذي عارض و بشدة ، هذه الدعوة.

¹ (ابن كثير ، البداية و النهاية ، مرجع سابق ، ج : 4 ، ص : 7 .

رد فعل المأ:

فتر الوحي حوالي ثلاثة سنوات ، و تساءل النبي في نفسه "لقد خشيت أن يكون صاحبي

قلاني ووعدي" فجاءت سورة الضحى:

{وَالضُّحَىٰ وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَىٰ مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَىٰ وَلَلْآخِرَةُ خَيْرٌ لَّكَ مِنَ الْأُولَىٰ وَلَسَوْفَ
يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَىٰ أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا فَآوَىٰ وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَىٰ وَوَجَدَكَ عَائِلًا فَأَغْنَىٰ فَأَمَّا الْيَتِيمَ
فَلَا تَقْهَرْ وَأَمَّا السَّائِلَ فَلَا تَنْهَرْ وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ} ¹

و يقول أن السورة التي تلت فتور الوحي هي سورة المدثر ² و يجمع كتاب السيرة أن سورة

الضحى هي التي انتهى معها فتور الوحي و مضمونها يتناسب مع سبب نزولها.

و الجديد في هذه الآية هي حديث القرآن على أن شريحة اجتماعية من المستضعفين و هما

اليتيم و السائل و تأتي فيها بصيغة الأمر و هي إعادة الاعتبار الاجتماعي لهذه الشريحة من
المستضعفين.

و هنا يفصح الإسلام عن موقف معاد للأرسطراطية التي لا تؤدي الزكاة و التي عن

طريقها تتم إعالة هؤلاء و الإيمان بالله المفضي إلى الشعور بالرحمة و الرقة. ليتقبل النبي

المهمة الكبرى و هي البعثة و الدعوة من جديد ، "يا أيها المدثر قم فأندر و ربك فكبر و ثيابك

فطهر" و تضيف السورة آيات يجمع كتاب السيرة أنها رد فعل على ما أصاب محمد من إيذاء

من هشام بن المغيرة الذي كان أحد أشرف مكة و أغناهم "ذري من خلقت وحيدا و جعلت له

مالا ممدودا و بنين شهودا و مهدت له تمهيدا ثم يطمح أن أزيد، كلا إنه لآياتنا عنيدا سأرهقه

صعودا، إنه فكر و قدر فقتل كيف قدر، ثم قتل كيف قدر ثم نظر ثم عبس و بسر" و كان ابن

المغيرة مضرب المثل في المناوئين من قريش لدعوة محمد؛ يسخر منه و يقول إنه لساحر

¹ (سورة الضحى، الآيات 1- 11.

² (تاريخ القرآن....مرجع سابق ص 12.

{قَالَ إِنَّ هَذَا إِلَهٌ سِحْرٌ يُؤْتِرُ¹} و لم يكن هشام بن المغيرة آخر من يقوم بإيذاء النبي بل تبعه أبو الحكم بن هشام المعروف بأبي جهل و عم النبي أبو لهب و جمع آخر من ما يسمى بالملأ من أشرف قريش.

و في هذه الفترة بدأت نواة من الأتباع الذين آمنوا بدعوة النبي (صلعم) فبالإضافة إلى خديجة زوجته ، كان علي الذي أخذه من عمه أبي طالب الذي تقدم به السن و لم يعد قادرا على إعانة أولاده ، و الذي تكفل به كأخ تربي و إياه تحت كفالة العم العطوف الراعي المخلص ، و تلاه أبو بكر الصديق صديقه الحميم، زيد بن حارثة و أسماء أخرى لا يتسع البحث لذكرهم و لكن الجماعة بدأت تأخذ حجما بإمكانه تشكيل خطورة في التأثير على الأوضاع في مكة ، و خلال هذه الفترة نزلت سور قصيرة كالضحى و الإسراء و سورة الكافرون و سورة الإخلاص. إذ تقول السورة الأولى:

{قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ وَلَا أَنَا عَابِدٌ مَّا عَبَدْتُمْ⁴}
وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينٌ²}

و الثانية:

"{قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ اللَّهُ صَمَدٌ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ³}

و في هاتين السورتين تتقوى عزيمة النبي على لسان الله أنه لا يعبد إلا الله الواحد، و لا يمكن أن يعبد الأوثان فإذا أردتم أيها الوثنيون عبادة أربابكم فأعبدوهم و لكنني ثابت على عبادة الله الواحد الأوحى هذا عن الأولى، أما الثانية فهي خطاب للمسيحيين أصحاب التثليث المعتقدين بنبوة عيسى الله و ألوهيته من جهة، و من جهة أخرى خطاب لم يشركون بالله آله أخرى. و هذا يعتبر أمر من الله نبيه على دعوة و لن يتنازل عنها بشيء.

و يبدو أن في هذه المرحلة من الدعوة نادى الله نبيه بعد وحي لم يكن إلا إعداد نفسيا في العمق.

¹ (سورة المدثر، الآية 24

² (سورة الكافرون، الآيات 01 - 04

³ (سورة الإخلاص، الآيات 01 - 06.

في عيون المعادين للدعوة و أمر بعد ثلاث سنين من البعثة يوحي إلى النبي بأن يتجه بدعوته أقرب الناس إليه.

{وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ وَخَفِضْ جَنَاحَكَ لِمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فَإِنْ عَصَوْكَ فَقُلْ إِنَّي بِرِيءٍ مِّمَّا تَعْمَلُونَ وَتَوَكَّلْ عَلَى الْعَزِيزِ الرَّحِيمِ}.¹

و كان أول عمل قام به النبي هو أنه أعد في منزله طعاما و دعا عشيرته من بني عبد المطلب دعوتهم إلى الدين الجديد و كرر نفس الشيء في الغداة قال لهم: "يا بني عبد المطلب، و الله ما أعلم شابا من العرب جاء بأفضل ما جئتمكم به، فو لو كلمة واحدة تملكون بها العرب و تدين لكم العجم."

و لكنه لم يكن منهم إلا الرفض و العداوة و لم يزد ذلك إلا عزما و صلابة فصعد على الصفا فنادى قومه، فأقبلوا عليه فسألوه عن طلبه قال: "أرأيتم لو أخبرتمكم أن خيلا بسفح هذا الجبل تريد أن تغير عليكم ، صدقتموني ، قالوا : ما جربنا عليك كذبا قط.قال: يا معشر قريش أنقذوا أنفسكم من النار فإنني لأغني عنكم من الله شيئا..... غير أن لكما رحماً سأبلاها ببلاها ، إنني لكم نذير بين بين يدي عذاب شديد ، فقال أبو لهب: تبا لك، سائر اليوم، ألهذا جمعنا؟ فأنزل الله عز و جل فيه، تبت يدي أبي لهب"².

و مع تصاعد حملة، التحقير و الاستهزاء بالدعوة تحولت عملية الدعوة بتثبيت هيئة المعنى الجديدة، و هي الله الواحد الأوحد بتوكيد دلالي آخر و هي نزع منبع المعنى من الأوثان لتوكيد مطلقية الله كمنبع وحيد و أوحد للمعنى و تسفيهه و تحنير الآلهة الوثنية و جاءت الآيات.

{قَالَ قَدْ وَقَعَ عَلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ رِجْسٌ وَغَضَبٌ أَتُجَادِلُونَنِي فِي أَسْمَاءِ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا نَزَّلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ فَانتظِرُوا إِنِّي مَعَكُمْ مِنَ الْمُنْتَظِرِينَ }³.

{فَرِيقًا هَدَى وَفَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلَالَةُ إِنَّهُمْ اتَّخَذُوا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَيَحْسَبُونَ أَنََّّهُمْ مُهْتَدُونَ }¹.

¹ (سورة الشعراء، الآيات 214-217.

² (محمد بن يوسف الصالحى الشامى ، سبل الهدى و الرشاد فى سيرة خير العباد ، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية ، ج: 2 ، القاهرة 1998 ، ص 433.

³ (الأعراف الآية: 71.

يخاطب القرآن المشركين في حلقة جديدة في صراع النبي مع الملأ القرشي، فيما كان ينادي بالتوحيد بالبعث و العذاب و الثواب فقط و هذا لم يكن بعيدا عن مداركهم إن سبقه في ذلك الحنفاء بخطابهم التوحيدي.

و لم يكن منهم أحد سوى عمرو بن نفيل و في مجال ضيق زعمه و زوجة عمه إلا كان محمد أصبح موضوع سخريه لأنه أدعى أنه بني و رسول يوحى إليه.
و وصف بالساحر و المجنون أما و قد بدأ في تسفيه ألهة سميتها أي خلقتها فلا يقصد الملأ ذاته بل تقاليد و رثتها قريش و العرب كلها من الآباء أي الأجد الوفي السور مكية و هي: الأعراف آية 28-95 يونس الآية 78 الأنبياء الآية 53 الشعراء الآية 74 لقمان الآية 21 الزخرف الآية 22-23 يأتي ذكر الآباء منددا بالموروث الذي تتذرع به قريش لمعاداة الإسلام.
{قَالُوا أَجِئْتَنَا لِنَلْفِتَنَّا عَمَّا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا وَتَكُونَ لَكُمَا الْكِبْرِيَاءُ فِي الْأَرْضِ وَمَا نَحْنُ لَكُمَا بِمُؤْمِنِينَ} ².

و أنت هذه السورة لتروي قصة موسى مع فرعون في الآيات الموالية حتى الآية 93 إلا تشبيها لموقف النبي بذلك الذي وقفه موسى مع فرعون و "ملاه" حاول إقناعه بالإيمان بما أتاه من ربه عندما شرع في مخاطبة مشركي مكة إذ تتمحور هذه السورة حول الثنائية مؤمنين /مشركين فمثل محمد مع مشركي قريش ، كمثل موسى مع الفرعون . و تفصح الآية عن عمق الوعي الذي يحمله القرآن في صراع النبي مع ملأ قريش ، فهؤلاء مدركون جيدا للخطر الذي كان يهدد سيادتهم على القبيلة و على الحرم و التبعات الناجمة عن مناوئة القرآن للعصبية القبلية التي تحرك آل قريش. و الحركة المحمدية في الإنتماء إلى الجماعة الجديدة الحاملة لخطاب جديد حول الكون و المجتمع و الحياة عامة، فيكفي أن تستقطب هذه الدعوة جموعا من المستضعفين، أرقاء " و من لا عشيرة لهم أو كما يسميهم الملأ بالسفهاء، من أمثال بلال الحبشي، عمار بن ياسر و والديه ، و الذين لاقوا أشد أنواع التعذيب من قبل المناوئين للدعوة ، لتشكل قوتضاربة تشكل خطراً حقيقياً على مصالح الملأ.

¹ (الأعراف الآية: 30.

² (سورة يونس الآية 78.

و يخاطب القرآن هؤلاء الضعفاء لاجتذابهم للإسلام بفصل مصيرهم عن مصير أسيادهم يوم القيامة فالله، يوم القيامة، لا يقيم التمييز بين الغني و الفقير و لا يشفع الأول للثاني. ﴿وَبَرَزُوا لِلَّهِ جَمِيعًا فَقَالَ الضُّعَفَاءُ لِلَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا إِنَّا كُنَّا لَكُمْ تَبَعًا فَهَلْ أَنْتُمْ مُغْنُونَ عَنَّا مِنْ عَذَابِ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ قَالُوا لَوْ هَدَانَا اللَّهُ لَهَدَيْنَاكُمْ سَوَاءَ عَلَيْنَا أَجْرُنَا أَمْ صَبْرُنَا مَا لَنَا مِنْ مَحِيصٍ { 1 و هذه الآية تسوي ضمنا بين الأغنياء و الفقراء و الفرق بينهما في إيمانهم بالدعوة الجديدة ، و لعل المؤمنين و منهم رفقاء النبي الأول هم أحسن منزلة عند الله و هذا ما يتضمنه الخطاب الجديد و الذي يناقض الخطاب و الوضع السائدين في العمق.

و نعود إلى الآية المسفهة للآلهة حيث تشبههم بالشياطين بمعنى أن عبدة الأوثان هم عبدة الشياطين ، فهؤلاء عقائدهم باطلة كاذبة ، و كل النظام الاجتماعي القبلي باطل و بالتالي فإن هذه الفكرة هي ضرب لسيادة الملأ في العمق و إبطالها. هذا الوضع من الصراع الفكري الذي أدخله القرآن سوف يولد رد فعل شديد من قبل الملأ الذي أحس بالخطر على سيادة القبيلة و سلطة الأجداد المؤسسين الذين قبعوا في جوف الأوثان يملون إرادتهم على البشر. تمثل رد الفعل هذا ، بالتكامل برفقاء النبي و أتباعه من المستضعفين و من لا عشيرة لهم تحميهم من سطوة هؤلاء ، و كانت تلك طريقة غير مباشرة لإيذاء ، أملتها التوازنات العشائرية ، فقوة و مكانة بني هاشم لعبت دورا حاسما² حماية النبي من هؤلاء ، فتوجهوا إلى عمه أبو طالب الذي لم يهتز عزمه في حماية ابن أخيه فقالوا له: "يا أبا طالب إن ابن أخيك قد سب آلهتنا و عاب ديننا و سفه أحلامنا و ضلل آباءنا، يا ما أن تكفه عنا و إما أن تخلي بيننا و بينه فإنك على مثلما عليه في خلافه، فنكفيك ، فقال لهم أبو طالب قولا رقيقا و ردهم، ردا جميلا، فانصرفوا عنه"³ .

¹ (سورة إبراهيم ، الآية 21

² (محمد عابد الجابري ، العقل السياسي..... ، مرجع سابق ، ص 76 ولم يكن النبي وحده بمنأى عن أذية الملأ المكي بل أن مجموعة من أصحابه الأوائل : ولم يكن النبي وحده بمنأى عن أذية الملأ المكي فهناك مسلمون من قريش ومن المسلمين الاوائل الزبير بن العوام، وهو من قريش ومنهم عبد الرحمن بن عوف من بني زهرة، ومنهم سعد بن ابي وقاص، وهو من بني زهرة ايضا ومنهم مصعب بن عمير، وهو من بني عبد الدار ، ومنهم عثمان بن عفان، من بني امية، الارقم بن ابي الارقم، من بني مخزوم ومنهم شماس بن عثمان المخزومي.

³ (ابن هشام، السيرة ، ص 139

و أمام تعنت أبي طالب في الدفاع عن ابن أخيه ، و اصرار النبي على نشر دعوته اتسعت دائرة المعاداة لتطال أصحابه فإذا كان أصحاب الجاه من هؤلاء المحميين من عصابة عشيرته فإن الضعفاء قد لقوا كل أنواع التعذيب الجسدي و المفارقة الكبرى هي أن العقلية القبلية لعبت دورا كبيرا في حماية النبي و أصحابه ذوي المكانة القرابية و التي حالت دون إيذائهم و ربما لم يكن محمدا من عشيرة قوية من قريش فكان قتل، فلما قرر أبو جهل قتل النبي قال له أو تترك بني هاشم تمشي على الأرض لو أنت قتلت محمدا؟ و قد بين محمد عابد الجابري في كتابه "العقل السياسي في الإسلام و بشكل لا يقبل الشك في أن الروح القبلية لعبت دورها الحاسم في حماية الدعوة المحمدية من جوف منطقتها الداخلي القائم على التعصب لأعضائها.

و الملفت للنظر أن جل المفكرين العرب يعزون معاداة قريش لدعوة المحمدية خوف الملام على مصالحهم الاقتصادية كون أن هذه الدعوة كانت تشكل خطرا على تجارتهم لعزوف العرب عن المجيء إلى الكعبة للحج.

و بالتالي كساد تجارتهم و يذهب الجابري أيضا في نفس المنطق الاقتصادي أن قريش و العرب كافة كانوا لا يولون اهتماما بالشؤون الدينية و حتى المفكرين الاسلاميين يفكرون بنفس المنطق و لكن في هذه الحالة فإن هؤلاء لا يتبعون منهجا علميا معينا. و الأبعد أن يكون ماركسيا بل أن منحاهم في هذه الحالة أخلاقي ديني من منطق أن عرب "الجاهلية" كانوا منساقين وراء ملذات الدنيا. و لكن لم يفكر في الظاهرة كونها صراع سياسي لأن القبيلة تشتغل بطريقة تحول دون الإنقسام ، و بروز سلطة منفصلة عن القبيلة تأمر و تطاع و قد بين ذلك بيار كلاستر في كتاب "مجتمع اللادولة" حيث أن الزعيم في القبيلة البدائية لا يأمر و لا يفرض موقفا بل يكتفي بطريقة تلميحية و عظية حول ما يتوجب من سلوكيات من لدن أعضاء القبيلة للحفاظ على نظامها باتباع التقاليد و الأعراف الموروثة عن الأسلاف و كل خطابه يجعله لسان حال هذا السلف المقدس الذي قام بوضع هذه الأعراف¹. و على الرغم من قلة ما وصلنا من كلام زعماء قريش من بني عبد مناف فإننا نعثر في مختلف كتب السيرة على خطاب كان

¹ (بيار كلاستر، مجتمع اللادولة، مرجع سابق ، ص34

يوجهه إلى قريش كل سنة يبدأ فيها موسم الحج و يبدو أن هذا الخطاب كان ذا طابع طقسي لم يبتدعه هاشم ذاته بل نسب أيضا إلى قصي الجد الأسطوري المؤسس لقبيلة قريش و هو خطاب يحمل نبرة الوعظ و النصيحة و ليس فيه أي شيء إلزامي بل نذكر بما قاله قصي الجد فكان يخطب في قريش قائلا: "يا معشر قريش، إنكم جيران الله و أهل بيته و إنه يأتيكم في هذا الموسم، و أنه يأتيكم في هذا الموسم زوار الله و حجاج بيته، و هم ضيف الله و أحق الضيف بالكرامة ضيفه، فاجمعوا لهم ما تصنعون لهم طعاما أيامهم هذه لا بد لهم من الإقامة بها. فإنه و الله لو كان مالي يسع ذلك ما كلفتكموه"¹.

و الخطاب هنا نصيحة تحمل طلبا للتضامن و ليس أمر به حيث أنه يؤكد عدم ماله للقيام بخدمة جموع الحجاج التي هي التي أدب إلى طلب تضامن العشائر لإعانتة في مهمة و هي إطعام و إيواء الحجاج، إذن فزعيم القبيلة لا يملك سلطة الأم بل النصيحة و التذكير بالقيم و الأعراف التي ورثت عن السلف المقدس، و هنا إلى الزعيم الجد المؤسس قصي، فالسلطة هي للقبيلة كلها مفوضة بالإنصياح للتقاليد التي بدونها تتبغي عصبية القبيلة. هذا عن سلطة الزعيم القبلي غير الملزمة و لكن محمد بالخطاب النبوي حسب تعبير محمد، آركون يحمل طابع الإلزامي و سلطة الإلزام تتطلب الانفصال انفصال ديني عقدي يضع نبيا متميزا يدعو إلى نظام عقدي و من ثم اجتماعي ممايز و هو انفصال يتطلب بروز سلطة الأمر و الطاعة، و يظهر أسلوب الأمر و الإلزام بوضوح لما يتعلق الأمر باستبعاد الأوثان كموضوع عبادة و الأمر بالإيمان بالله وحده في السورة المكية.

" {لَا تَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ فَتَقْعُدَ مَذْمُومًا مَّخْذُولًا} وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا }² {وَأْتِ ذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ وَالْمِسْكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَلَا تَبْذُرْ تَبْذِيرًا }³ { وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْءًا كَبِيرًا . وَلَا تَقْرَبُوا الزَّوْجَ إِنَّهُ

¹ (ابن هشام، السيرة مرجع سابق ص 71.

² (سورة الإسراء ، الآية 21 - 23

³ (سورة الإسراء الآية 26

كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا . وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيَّهِ سُلْطَانًا فَلَا يَسْرِفُ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا . وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا . وَأَوْفُوا الْكَيْلَ إِذَا كُنْتُمْ وَزِنُوا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا . وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا إِنَّكَ لَنْ تَخْرِقَ الْأَرْضَ وَلَنْ تَبْلُغَ الْجِبَالَ طُولًا كُلُّ ذَلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا¹ .

هذه ليست السورة المكية الوحيدة التي يأتي فيها القرآن أمرا الناس، بما يرضي الله، و لكننا اخترنا سورة الإسراء نموذجا للخطاب الديني الجديد آمرة و ناهية و هي عينة للموقف الديني و العقيدي الجديد في قلب المجتمع العربي بما لم يعهده العرب من قبل، تعلن هذه السورة و غيرها كثيرات ، من السور المكية عن بروز قطب سلطوي يحتكر المعنى و يجمعه في بوتقة واحدة منظمة ، يرتفع فوق العقائد الوثنية و الروح القبلية المبنية على تمايز القبائل و على تماهي السلطة في المجتمع دون استقطاب في مركز ينفصل عنها. بل أن هذا الموقف الجديد هو تكريس لتمايز جماعة ملتفة حول فرد ينطق بلسان الله أمرا الناس بسلوك جديد و رؤية جديدة للعلاقات الاجتماعية.

و فلكل هذا عادات قريش حمدا لأنه خرج عن أعراف القبيلة لا و بل سفهها و أكثر من ذلك داس على المعتقدات الوثنية و عبادة الأجداد، و العمل بما أوصوا به الأجيال اللاحقة و التي بقيت مشتبهة بكل ما سنه الأجزاء تقاليد تكرر التفرقة القبلية و التناحر بين القبائل بين القبائل لأن النظام القبلي كما ذكرنا آنفا و حسب كلاستر قائم على منطق التمايز و الاستبعاد يستحيل في ظل قيام جماعة سياسية تحملها سلطة مركزية تحمل اسم "الدولة" يبدأ الدولة تقوم إلا على شرع... " مكتوب إذن فإن مشروع الدولة كان يتربى ذا قل تلايف الأوامر و النواهي الإلهية التي أتت في القرآن.

¹ (سورة الإسراء ، الآية 30-38

و تنقل لنا السير أن صراع السلطة بين محمد و المأ كانت تختلف على المستوى الاستراتيجي فبينما كان النبي يصبو إلى سيادة العرب و رفع شأنهم كأمة موحدة باستطاعته إخضاع العجم و في حديث قد ذكرناه سابقا تبين هذه الإستراتيجية "يملكون كلمة واحدة تدين لكم بين العرب و المعجم لا إله إلا الله محمد رسول الله" و لم يكن يقصد سيادة عشيرة بعينها على العشائر الأخرى في من قريش بنما في إستراتيجية المأ محكومة.

يصيف المنصف القبلي، فكان هذا المنطق تارة مناوئا لنبي و تارة أخرى في صالحه، و ذلك تبعا للعبة التوازن بين العشائر و الأسر داخل قريش ذاتها، فبعد دخول النبي من الطائف مخزولا من قبل أهلها طلب الإجازة من مطعم بن عدي بن نوفل بن عبد مناف فقال أبو جهل بتهكم و سخرية: "هذا بنيكم يا بني عبد المنف" فأجبه عتبة بن ربيعة بن عبد شمس بن عبد مناف و كان من كبار قريش المعادين للنبي "و ما تفكرون أن يكون حنا بني أو ملك". و يروي كتاب السيرة أيضا و تمنع من الفخ القبلي الذي وقعت فيه قريش، في معاداتها للنبي حيث يروي أن أنا سفيان بن حرب و أبا جهل بن هشام و الأخنس بن عمرو بن وهب الثقفي، حليف بني زهرة، خرجوا ليلة ليستمعوا من رسول الله صلى الله عليه و سلم و هو يصلي من الليل في بيته كل منهم على حدة ثلاث ليال متتالية، فلما تعرف الأخنس على صاحبه جاء إلى أبي سفيان و طلب رأيه في الكلام الذي سمعه من النبي صلى الله عليه و سلم فقال له: "و الله لقد سمعت أشياء أعرفها و أعرف ما يراد منها و سمعت أشياء ما عرفت معناها و ما يراد منها"¹ و بعد خرج إلى أبي جهل و طرح عليه السؤال نفسه فأجابه هذا الأخير بما يلي: "تنازعنا نحن و بنو عبد مناف الشرف أطعموا فأطعمنا، و حملوا فحملنا، و أعطوا فأعطينا، حتى إذا تجاذبنا على الركب و كنا كفرسي رهان قالوا: منا نبي يأتيه الوحي من السماء، فمتى ندرك مثل هذه، و الله لا نؤمن به أبدا و لا نصدقه"² و في موقعه قال أبي بن شريف لأبي جهل: "أترى محمد يكذب؟ فقال له أبي جهل: كيف يكذب على الله و قد سميناها الأمين لأنه ما كذب قط، و لكنه إذا اجتمعت في بني عبد مناف السقاية و الرفادة لكم تكون فيهم النبوة فأبي

¹ (ابن هشام السيرة، ص315

² (نفس المرجع ، ص 316

شيء يبقى لنا"¹. والأغرب أن حتى المشركين من أهل النبي ، وبحكم العصبية القبلية ، أجاروه و منعوه عن أعدائه يذكر الطبري أن أبا جهل قال ساخراً لعنبة بن ربيعة و هو من بني عبد مناف : " هذا نبيكم يا بني عبد مناف" فردّ عليه عتبة رغم كفره : "وما تنكر أن يكون منا نبي أو ملك"²

النبي (ص) في المدينة:

بعد محاولته التي دامت ثلاث عشرة سنة في دعوته أهل مكة من قريش لرسالته و ما واجه من عداء شديد منهم و كما أوضحنا من قبل أن أكثر الناس أصابهم من الإيذاء كانوا أصحاب النبي من الضعفاء من لا عشيرة لهم من الأمراء و من العبيد كان بلال بن رباح حيث اضطر محمد إلى تهجيرهم خارج مكة إلى الحبشة حدث ذلك مرتين حيث هاجروا أول مرة و عادوا عند توهموا أن قريش دخلت الإسلام و رضت عن محمد و لكن هيهات حينما عادوا لم يروا من ذلك شيئاً فمنهم من بقي في مكة و منهم من عاد أدراجه إلى الحبشة.

و في تجوله في الأسواق و تحيئه فرصة الحج لدعوة العرب للإسلام و لحسن حظ الدعوة أن أوضاع المدينة وصلت حدّاً من التناقضات حيث أن التنافر القبلي و لعبة التحالفات بين مختلف الأطراف ؛ الأوس و الخزرج من جهة ، و اليهود من جهة أخرى حيث لم يكن التحارب بين القبائل العربية ضد اليهود ، بل كان بين كبرى القبائل العربية الأوس و الخزرج . و كانت اليهود تلعب على وقع هذا التنافر لحفظ مصالحها و سيادتها على المدينة . وكانت يثرب مثل مكة ، يقيم فيها سكانها وأكثرهم يرتزقون من الزراعة و الجوار فيها بحكم المورد الإقتصادي حتمي ، ومستحيل في نفس الوقت بحكم العصبية القبلية التي تكره التماهي و الذوبان حفاظاً على هوية القبيلة كلّ على حدة إلاّ بهزيمة إحداهما ، إلحاقها تحت سلطة إحداهما و جلاء إحداهما عن المدينة و يبدو أن هذا الإمكان كان مستحيلاً بحكم تكافؤ القوى فبقيت الحرب الدامية المستمرة بين القبيلتين و التي ربما كان بمقدورها القضاء عليهما.

¹ (أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله السهيلي ، الروض الأنف في تفسير السيرة النبوية لابن هشام ، ذكره محمد عابد الجابري ، العقل السياسي ... ، مرجع سابق ، ص 87 .

² (الطبري ، تاريخ الأمم ... ، مرجع سابق ، ج 2 ، ص 348

و بلغ ذلك النبي عندما التقى مع وفد من الحبيج من قبيلة الخزرج التي ليست غريبة عن محمد ، لأن أحوال أبيه عبد الله من بني النجار الخزرجيين ، و حسب رواية كتاب السيرة فإن هؤلاء أشتكوا له من شرّ ما يلقونه من اليهود ، إذ سألهم محمد من أنتم؟ قالوا نفرنا من الخزرج، قال: أمن موالي يهود؟ قالوا : نعم ، قال : أفلا تجلسون أكلمكم؟ قالوا : بلى . فجلسوا معه ، فدعاهم إلى الله عز و جل ، و عرض عليهم الإسلام، و تلا عليهم القرآن . قال : و كان مما صنع الله لهم به في الإسلام ، أن يهود كانوا معهم في بلادهم و كانوا أهل كتاب و علم ، و كانوا هم أهل شرك و أصحاب أوثان ، و كانوا قد غزوه ببلادهم ، فكانوا إذا كان بينهم شيء قالوا لهم : إنا نبينا مبعوث الآن ، قد أظل زمانه نتبعه فنقتلكم معه قتل عاد و إرم " ثم شكوه ماكان بينهم من عداوة " إنا قد تركنا قومنا ، و لا قوم بينهم من العداوة و الشر ما بينهم ، فعسى أن يجمعهم الله بك" ¹ . سواء صحّت هذه الرواية أم اختلفت فإنها تدلّ على انسداد الوضع الإجتماعي-سياسي في ظل النظام القبلي العاجز عن تسيير أمور ساكنة يثرب .

إن هذا الوضع شكل بالنسبة لمحمد الأرضية الموضوعية المناسبة لنشر دعوته، و تحقيق مشروعه المتمثل في تأسيس جماعة إسلامية تسيير شؤونها وفق الشريعة الربانية. في هذا الفصل سوف نتطرق لميلاد الأمة الإسلامية ، ثم نعكف على تحليل العلاقة بين محمد و اليهود. في الفصل الموالي و قد توطدت العقيدة الإسلامية ، و تعبيرها السياسي في الأمة نأتي إلى لندرس فيه علاقة الإسلام بالعروبة ، علاقة العرب بالأمم الأخرى و كيف يدخل الإسلام العرب في التاريخ المقدس و كيف نظر لذلك.

دخل محمد المدينة فوق ناقته و كل وفد مستقبل استقبالا حارا و دلالة ذلك أن سكان المدينة قد انخرطوا سطحا و عمقا في دعوته ، و ليس هذا و حسب فإن شروط بيعات العقبة لم تحذف و هي قيد التطبيق و هذا ما جعل محمد آمنا و مطمئنا بين سكان المدينة و كان التعبير عن هذا الانخراط هو محاولة كل حي استضافته ، و حتى لا يغضب أي من أشرف هذه الأحياء و

¹ (ابن هشام ، السيرة ، ص 429-428 . هذا الخطاب الذي جاء على لسان وفد يثرب يؤكد مقولة هوبز أن البشر حتى يضعوا حدا للحرب الشاملة المفضية إلى فناء النوع البشري بادرو إلى خلق هيئة عليا تنازلوا لها عن حقوقهم الطبيعية ، و خولوها حق التصرف في شؤونهم كوازع (بالتعبير الخلدوني) يدفع عدوان الفرد عن الآخر سوى أن المسألة ليست بين الأفراد بل بين قبائل .

نظرا لحلمه و حكمته ، فإنه ترك الأمر لناقته و كانت طريقة سليمة لديه لاختيار مقامه و كأن الناقة تلقت و حيا يأمرها بالتوقف في مكان معين " حتى إذا أتت دار بن النجار، بركت على باب مسجده صلى الله عليه و سلم، و هو يومئذ مرب لغلّامين يتيمين من بني النجار، ثم من بني مالك بن النجار و هما في حجر معاذ ابن عفراء، سهل و سهيل ابني عمرو فلما بركت ، و رسول الله صلى الله عليه و سلم عليها لم ينزل، و ثبت و سارت غير بعيد، و رسول الله واضع لها زمامها لا يثنيها به، ثم التفتت إلى خلفها ، فرجعت إلى مبركها أول مرة، فبركت فيه ثم تحللت و زمت و وضعت جرانها ، فنزل عنها رسول الله صلى الله عليه و سلم، فاحتمل أبو أيوب خالد بن زيد رحله فوضعه في بيته، و نزل عليه رسول الله صلى الله عليه و سلم، و سأل عن المرید لمن هو؟ فقال له معاذ بن عفراء، هو سهل و سهيل، ابني عمرو، و هما يتيمان لي و سأرضيهما منه، فاتخذة مسجدا"¹.

و كان المسجد أول قضاء تمارس فيه سلفة الجماعة الجديدة في المدينة و أول سنة تتحول فيها يثرب من قرية إلى مدينة . و الحقيقة أن اسم المدينة ليس جديدا و يثير جواد علي إلى أنها عرفت بـ " يثربه" Jathripa في جغرافيا "بطليموس" و عند "أصطيفان البيزنطي". و عرفت بـ "المدينة" كذلك من كلمة.

وكان المسجد أول قضاء تمارس فيه سلطة الجماعة الجديدة في المدينة و أول لبنة تتحول فيها يثرب من قرية إلى مدينة . و الحقيقة أن اسم المدينة ليس جديدا و يشير جواد علي إلى أنها عرفت بـ " يثربه" Jathripa في جغرافيا بطليموس و عند أصطيفان البيزنطي و عرفت بـ "المدينة" كذلك من كلمة (Medinto) (Medinta) الإرمية التي تعني مدينة في عربيتنا "وهكر" في العربية الجنوبية و قد ورد اسمها في الكتابات المعينية و يظهر أنها عرفت بـ "مدينة يثرب" على نحو ما وجدنا في كتاب "أصطيفان البيزنطي ثم اختصر، فقليل لها "مدينتا" أي المدينة ولما نزل الرسول بها ، عرفت بـ "مدينة الرسول"² فلماذا هذا التحول من اسم يثرب إلى المدينة مع

¹ (نفس المرجع ، ص 495-496

² (جواد علي ، مرجع سابق ، ج4، ص130

أن المؤرخ البيزنطي الذي ذكرنا أعلاه اسمها المدينة ولكن سماها العرب "يثرب" رغم ذلك وهاهو الرسول يدخلها يصبح اسمها المدينة.

يذكر القرآن كما أسلفنا كلمة قرية في أكثر من ثلاثين موضعا و القرية بالمفهوم القرآني فاسقة و لاتخضع لاسلطة و لاراع أما المدينة فإن ذكرها يأتي في أربعة عشرة مرة فبالإضافة إلى ذكر المدينة "يثرب" فغالبا ماتدل المدينة على الحواضر الخاضعة لسلطة و لملك ففي سورة الأعراف يأتي ذكر المدينة عند ما يدخل اليهود عند اتباعهم موسى في صراعه مع الفرعون متوعدا إياهم بردّ منه¹.

{قَالَ فِرْعَوْنُ أَمَنْتُمْ بِهِ قَبْلَ أَنْ آذَنَ لَكُمْ إِنَّ هَذَا لَمَكْرٌ مَكْرَتُمُوهُ فِي الْمَدِينَةِ لِتُخْرِجُوا مِنْهَا أَهْلَهَا فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ} الأعراف 123، وفي سورة يوسف:
{وَقَالَ نِسْوَةٌ فِي الْمَدِينَةِ امْرَأَتُ الْعَزِيزِ تُرَاوِدُ فَتَاهَا عَن نَّفْسِهِ قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا إِنَّا لَنَرَاهَا فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ} ³

{ودخل (أي موسى) المدينة...⁴ إلى آخر الآية.

"... يَوْمٍ قَالُوا رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثْتُمْ فَابْعَثُوا أَحَدَكُمْ بِوَرِقِكُمْ هَذِهِ إِلَى الْمَدِينَةِ فَلْيَنْظُرْ أَيُّهَا أَزْكَى...⁵ إلى آخر الآية.

فكل هذه الآيات ترد في قصص جرب في بلدان بلغت فيها الحضارة مبلغا كمصر و الروم، بلدان استحكم فيها الملك قانونا و شرعا. و أول مبنى - قد أشرنا إليه - شرع في بنائه من قبل النبي كان المسجد الذي أصبح مكانا لإقامته و مكانا للصلاة، و للتشاور في تسيير شؤون المدينة⁶. و يشير محد عبدالستار عثمان في كتابه "المدينة الإسلامية" أن البحث اللغوي يشير إلى

1 { قَالَ فِرْعَوْنُ أَمَنْتُمْ بِهِ قَبْلَ أَنْ آذَنَ لَكُمْ إِنَّ هَذَا لَمَكْرٌ مَكْرَتُمُوهُ فِي الْمَدِينَةِ لِتُخْرِجُوا مِنْهَا أَهْلَهَا فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ } الأعراف 123 الأعراف، الآية 123.

2 { سورة الأعراف، الآية 123

3 { سورة يوسف، الآية 30.

4 { سورة القصص، الآية 15

5 { سورة الكهف، الآية 19.

6 { كانون سل، مرجع سابق، ص59.

أن كلمة مدينة ترجع أصلاً إلى كلمة "دين" و أن لهذه الكلمة بهذا المعنى أصلاً في الآرامية و العربية أي أنها ذات أصل "سامي" و عرفت المدينة عند الأكاديين و الأشوريين بالدين أي "القانون" كما أن "الديان يقصد بها في اللغة الآرامية و العبرية "القاضي، وإضافة إلى ذلك فإن مصدرها في الآرامية "مدينتنا" و تعني "القضاء"¹ و الدليل التاريخي على قيام المدينة الإسلامية فيما سمي بمدينة الرسول أن أول مهام النبي عندما دخلها، باشر تحت مظلة التوحيد بهدم العصبية القبلية و كان هذا حدث له دلالاته الرمزية من جهة و من جهة أخرى دلالات سياسية حيث بادر مخاطبا المهاجرين و الأنصار بأنهم إخوة ليس بعلاقة الدم و الرحم بل في الإيمان و يروي ابن هشام و ابن اسحاق جانباً من هذا الحدث يقول النبي.

"تأخذوا في الله أخوين آخرين: ثم أخذ بيد علي بن أبي طالب و كان أبو بكر الصديق رضي الله عنه و عتبان بن مالك أخوا بني سالم..... إلى آخر القول حيث يؤاخي النبي بين المهاجرين و الأنصار و يدك بينهم الإختلافات العارسة و القبلية و الضغائن بين ما كان صائر من أحقاد و من عقود بين الأنصار ذاتهم ، ولم يتم لهم ذلك إلا بعد أن ينصروا ما جاء في معاهدة وضعها النبي تضبط علاقات المؤمنين

من مهاجرين و أنصار من جهة و بينهم و بين أهل الكتاب من جهة أخرى من اليهود² ، وسميت هذه المعاهدة بالصحيفة أو دستور المدينة و هذا نصها:

"بسم الله الرحمان الرحيم هذا كتاب من محمد النبي صلى الله عليه و سلم بين المؤمنين و المسلمين من قريش و يثرب، و من تبعهم فلحق بهم و جاهد معهم إنهم أمة واحد من دون الناس، المهاجرون من قريش على ربتهم يتعاقلون بينهم، و هم يقدون عانيهم بالمعروف و القسط بين المؤمنين و بنو عوف على ربتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى ، كل طائفة تفدي عانيها بالمعروف و القسط بين المؤمنون و بنو ساعدة على ربتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، و كل طائفة منهم تفدي عانيها بالمعروف و القسط بين المؤمنين و بنو الحارث على ربتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى ، و كل طائفة تفدي عانيها بالمعروف و القسط بين المؤمنين (....) و إن المؤمنين لا يتركون مفرداً

¹ محمد عبدالستار عثمان، المدينة الإسلامية، سلسلة المعرفة، المجلس للثقافة و الفنون و الآداب ، الكويت ، 1978 ، ص15

² محمد عابد الجابري ، العقل السياسي.....، مرجع سابق، ص93.

بينهم أن يعطوا بالمعروف في نداء أو عقل وأن لا يحالف مؤمن مولى مؤمن دونه وإن المؤمنين المتقين على من يعني منهم و أو ابتغى دسيعة ظلم أو إثم أو عدوان أو فساد بين المؤمنين وأن أيديهم عليهم جميعا و لوكان ولد أحدهم و لا يقتل مؤمن مؤمنا في كافر و لا ينصر كافر على مؤمن وأن ذمة الله واحدة يحيي يجير عليهم أو ثانهم وإن المؤمنين بعضهم موالي بعض دون الناس لا يسالم مؤمن دون في القتال في سبيل الله إلا على سواء أو عدل بينهم وإن كل غازية غزت معنا يعقب و إن المؤمنين يبيئ بعضهم عن بعض بما نال دمائهم في سبيل الله، وأن لا يجير مشرك مالا لقريش و لانفسا و لا يحول دونه على مؤمن، وإنه من اعتبط مؤمن قتلا عن بينه فإنه فرد به إلا أن يرضى و لي المقتول وأن المؤمنين عليه كافة و لا يحل عليهم إلا قيام عليه وأن لا يحل لمؤمن لمؤن أقر بما في هذه الصحيفة وآمن بالله اليوم الآخر أن ينصر محدثا ولا يؤويه و أنه من نصره و آواه فإن عليه لعنة الله و غضب إلى يوم القيامة و لا يؤخذ فيه حرف و لا عدل : وأنكم مهما اختلفتم فيه من شيء فإن مرده إلى الله عز وجل و إلى محمد صلى الله عليه وسلم. ذلك عن الطرف الأول ونظامه الداخلي¹ إبي المهاجرين و الأنصار أما الطرف الثاني وهم اليهود فتقرر الصحيفة في شأنه مايلي وإن اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين وإنهم بجميع طوائفهم يشكلون في هذا المجال، مجال الحرب أمة واحدة مع المؤمنين لليهود دينهم و للمسلمين دينهم، مواليهم وأنفسهم إلا من ظلم وأثم فإنه لا يرتع إلا نفسه وأهل بيته وإن مال لليهود بني النجار ما ليهود بني عوف، وهكذا بالنسبة لجميع طوائف اليهود فإنه يخرج منهم أحد إلا بإذن محمد صلى الله عليه وسلم، وأنه لا ينجر على ثأر جرح، وأنه من فتك فبنفسه فتك، وأهل بيته إلا من ظلم، وأن الله على أبر هذا، وأن على اليهود نفقتهم و على المسلمين نفقتهم، وأن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة وإن بينهم (بين المسلمين و اليهود) الفصح و النصيحة و البردون الإثم، وإنه لم يَأثم أمرؤ بحليفه وإن النصر للمظلوم وإن اليهود ينفقون مع المؤمنين ماداموا محاربين.

¹ (محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، مرجع سابق، ص 94.

ثم تقرر الصحيفة تحريم القتال في يثرب و تنص على الدفاع المشترك فيها، فمن جهة: إن يثرب حرام جوفها لأهل هذه الصحيفة وإن الجار كالنفس غير مضار و لا آثم، وإنه تجار حرمة إلا بإذن أهلها- أهل يثرب- ومن جهة أخرى: إن بينهم -المتعاقدين بهذه الصحيفة-، النصر على من دهم يثرب، وإذا دعوا إلى الصالح يصلحونه و يلبسونه، فإنه يصلحونه و يلبسونه، وإنهم إذا دعوا إلى ذلك فإنه لهم على المؤمنين إلا من مآرب في الدين، على كل أناس من جانبهم الذي قبلهم و تقرر الصحيفة أنه لا يجوز لمشرك و لا اليهود من أهل يثرب أن يجبر أي شيء لقريش، وبمعنى آخر إن الطرف الأول (المؤمنون) يعلن للطرف الثاني أنه في حالة حرب مع قريش، فيجب الإمتناع عن مساعدتها بأي شكل كان. وهكذا تؤكد الصحيفة: أنه لا يجبر مشرك (أهل يثرب) ما لا قريش و لا نفسا و لا يحول دونه على مؤمن وأيضا مع اليهود. وتقرر الصحيفة أن المرجع في الخلاف هو محمد (ص) سواء كان الخلاف بين المؤمنين و المسلمين بعضهم مع بعض أو بينهم و بين اليهود، وهكذا توجه الخطاب للمؤمنين و أنكم مهما اختلفتم فيه من شيء فإنما مرده إلى الله عز وجل و إلى محمد، ثم تؤكد و الخطاب لليهود: إنه ما كان بين هذه الصحيفة من حدث أو شجار يخاف فساده فإن مرده إلى الله عز وجل و إلى محمد رسول الله (ص) و أن الله على ما لا أتقى وأبرى في هذه الصحيفة، تعتبر هذه الصحيفة أول نظام مكتوب يحكم العلاقات الإجتماعية بين العرب في تاريخهم إذا مأسستينا الصحيفة التي علقها قريش على الكعبة لمقاطعة بني عبد مناف في أوائل الدعوة المحمدية ولكن الصحيفة المدينة تختلف عنها كونها قطعت مع النظام القبلي فالأولى كانت وراءها التفرقة و التمايز القبليين أم الثاني فإنها تعدت حدود القبيلة و أعرافها و وحدت مجموعة من العرب تحت مظلة الإسلام.

ولكن رغم هذا التوحيد فإن الصحيفة تأتي على وصف الواقع السوسولوجي لهذه الأمة فمن جهة المؤمنون و المسلمون الأولون من أعتقوا الإسلام عن قناعة و معتقدين أنه الحق و أما المسلمون فهمن أعلنوا الولاء فقط و يعرف الجابري هؤلاء انطلاقا من الآية: قالت الأعراب أمانا قل لم تؤمنوا و لكن قولوا أسلمنا، ولما يدخل الإيمان قلوبكم و أن تطيعوا الله ورسوله لا يلتكم من أعمالكم شيئا، ولكن في الصحيفة فإن المسلمين هم من جهروا أو تظاهروا بإسلامهم

لكنهم كانوا يبطنون العداوة و الحقد لمحمد و أصحابه، وبما أنهم قد أعلنوا إسلامهم فقلد كان أسم (الإسلام) يجمعهم في -أمة- - أي ملة- واحدة مع المهاجرين و الأنصار و ذلك في مقابل الآخر، الذي كان يتألف كما سنرى من مشركين و يهود.

إذن وإن كانت الصحيفة تذكر النصاري فذلك لقلتهم فهي تميز داخل الأمة بين المؤمنين المسلمين و المشركين و اليهود فهذه المعرفة بالجماعات المنضوية تحت مظلة الأمة ووفقا لهذه المعرفة سوف يمارس كل صاحب ملة حقه في العبادة و في الإنفاق من أجل حماية المدينة، ووفق هذه المعرفة أيضا يمارس النبي سياسته في التعامل مع مختلف الأطراف ووفقا لإتباعهم بنود المعادة فهذه الأخيرة هي تنظيم لصفوف سكان المدينة لمواجهة الحرب مع قريش ووفق رسوخ واحترام كل طرف لهذا المبدأ سوف يفرز لمختلف القوى أكانت مناصرة للدعوة أو مناوئة لها وهذا سوف يحدث لليهود كما سوف نرى فيما بعد.

إذن الأمة لازالت قيد النشوء ولم تتضح لدرجة تحويل هذا المجتمع الجديد إلى مجتمع محكوم بالدولة ومع الفحص الدقيق لبنود الصحيفة وهدفها الأسمى فإننا ندحض الرأي القائل بأنها أي الصحيفة إعلان عن نشوء دولة الإسلام لأن شروط الدولة لم تتوفر بعد¹، وسوف نشرح كيف أن التطورات التي حصلت منذ ظهور الجماعة من الصحابة إلى تأسيس الأمة كيف أن التطورات التي حصلت منذ ظهور الجماعة من الصحابة إلى تأسيس الأمة كيف أن جهد النبي كان يتمثل في تأصيل جذور الديانة الجديدة ، أو تأسيس المرجعية الجديدة للمعنى و التي تحمل في أحشاءها فعلا بذور الدولة وهو الشريعة التي لم تكتمل بعد ، مادام القرآن في طور التنزيل و الدعوة لم تقض غايتها. لأن ما سوف يقوم فيما بعد بطلان تطبيق الصحيفة هو مفهوم الأمة الذي يتكلم عنه القرآن يأتي ذكر لفظة أمة في القرآن سبعة و أربعون مرة يأتي ذكرها خمس مرات في سورة البقرة:

¹ (لم تقم الدولة الإسلامية إلا في عهد حكم بني أمية و ذلك لأنهم و فروا شروط قيامها تكيفا مع واقع سوسولوجي و سياسي مستجد يورد محمد عابد الجابري نصاً للفتية أبو بكر بن عربي يذكر فيه الترتيبات المؤسساتية التي أحدثها بنو أمية لإقامة الدولة : " كان الأمراء قبل هذا اليوم ، و في صدر الإسلام ، هم العلماء و الرعية و الرعية هم الجند ، فاطرد النظام ، وكان العوام القواد فريقا و الأمراء فريقا آخر . ثم فصل الله الأمر ، بحكمته البالغة و قضاءه السابق ، فصار العلماء فريقا و الأمراء آخر ، و صارت الرعية صنفا ، و صار الجند آخر فتعارضت الأمور " محمد عابد الجابري ، العقل السياسي..... ، مرجع سابق ، ص 234 .

{رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمِينَ لَكَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُسْلِمَةً لَكَ وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا وَتُبْ عَلَيْنَا إِنَّكَ أَنْتَ
التَّوَّابُ الرَّحِيمُ} ¹ تدل هنا لفظة أمة على المسلمين فقط دون الأمم الأخرى التي تدين بديانات
مغايرة وهي دعوة الى الله يثبت المسلمين في دينهم داخل أمتهم بتعاليمهم مناسكهم و شعارهم .
و تعلمنا الأنتربولوجيا أن ممارسة قوم لدينهم طقوسهم الخاصة ، دلالة على تميز هويتهم عن
الأقوام الآخرين ².

{تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلكُمْ مَّا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ} ³

تخاطب هذه الآية اليهود لما يخيلون الى أمة إبراهيم و يعقوب وهنا دلالة على أتباعهم
الدين الإبراهيمي الحنيف فهؤلاء برأي القرآن أمة خلت و لها ما كسبت من أعمال بينما عليكم
أي اليهود أن لا تدعوا الانتماء الى أمة إبراهيم ، إذ خرجتم عن ملتة و حرقتم الكتاب و
تقاضون على أعمالكم بما أنكم كذبتم بما أوّتي رسول الله (صلعم) من وحي .

و في نفس السورة نقرأ الآية : {وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى
النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعِ الرَّسُولَ
مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَى عَقْبَيْهِ وَإِنْ كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ إِنَّ
اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرَوْوْفٌ رَّحِيمٌ} ⁴ .

تحليل هذه الآية الى واقع تاريخي لأمة المدينة ، ففي حين كان يرى النبي (ص)
اليهود مناصرا طبيعيا لدعوته و حليفا ، طبيعيا كما نصت عليه الصحيفة بدأ بعد أكثر من
عام و بضعة أشهر ، بدأ يفقد الأمل فيهم ، لقد كان ينتظر منهم على الأقل اعترافا بنبوته
للعرب حتى و لو كانوا مرتابين في شأن كونه نبيهم المنتظر حيث تصلبوا في موقفهم العدائي
هذا و أنكروا عنه النبوة حيث كانوا يرون أن لا نبي الا من قوم داوود ⁵.

¹ سورة البقرة ، الآية 128

² Denys Cuche , La notion de culture dans les sciences sociales , Casbah éditions , 1998 , p85.

³ سورة البقرة : الآية 141.

⁴ سورة البقرة ، الآية 143

⁵ " عن العباس : أن اليهود كانوا يستفتحون على الأوس و الخزرج برسول الله صلى الله عليه وسلم قبل مبعثه ، فلما بعثه الله من العرب
كفروا به " ابن هشام السيرة النبوية ، مرجع سابق ص548

و كان من ضمن ما صالحهم ووافق فيه عليهم ، صوم يوم الغفران (عاشوراء) ¹ الذي كان يصومه المسلمون أيضا و قبلة بيت المقدس التي شاطروهم فيه المسلمون أيضا و لما بلغ العداء بين المسلمين و اليهود أشده نزل الوحي بتغيير القبلة نحو المسجد الحرام (الكعبة) و كذلك فإن صيام رمضان حل صيام كان حتى يومها متزامنا مع صيام اليهود و يروي الإخباريون قصصا عديدة مرتبطة بحادثة تغيير القبلة علاقة العداء بين محمد و اليهود حيث سأل جبريل أن ينقل طلبه الى الله بتغيير القبلة فأجابه جبريل يسأل الله بنفسه لأن الله يقدره و صار بعد هذا الرسول يربو ببصره صوب السماء منتظرا ² خبر تغيير القبلة و تأتي الآية : {قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ وَإِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ} ³ أكانت هذه الحادثة الفصل في تمييز أمة الإسلام عن باقي أهل الكتاب اليهود و النصارى؟.

الآيتان واضحتان جعلت من أمة الإسلام أمة وسطا متميزة عن اليهود و النصارى تتوسطهم لتمييز عنهم إذا أم المسلمون بتحويل وجوههم عن بيت المقدس إلى الكعبة - البيت الحرام - بيت العرب و أمر المسلمون أيضا بصيام شهر رمضان كما كان يفعل الأحناف اتباع ديانة إبراهيم "فما كان إبراهيم يهوديا أو نصرانيا بل حنيف مسلما" بدأ التمييز إذا داخل الأمة كما حددتها الصحيفة لقد أبعدت اليهود و النصارى وكانت هذه خطوة عظيمة في تحديد ملامح عقيدة الإسلام و في السورة نفسها بعد أن أتضحت ملامح الأمة الإسلامية بإقصاء اليهود و النصارى منها تأتي الآية:

{كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ} ⁴

¹ مصطفى كمال وصفي ، محمد و بنو إسرائيل ، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية ، القاهرة ، 1967 ، ص 34

² ابن سعد ، الطبقات ، مرجع سابق ، ج1 ، القسم الثاني ، ص 3

³ سورة البقرة ، الآية 144

⁴ سورة البقرة ، الآية 213

فتوضح أن الأمة هي الدين الواحد، الناس كانوا أمة واحدة يؤمنون بدين واحد فاختلّفوا فأرسل اللهم التبيين و الكتاب و ليس الكتب ليحكم أي يتسرع فيما اختلفوا فيه و محمد انزل عليه القرآن الذي هو أم الكتاب ليجعل الناس أمة واحدة.

و هذا ربما ما حدى بلوي ماسينون إلى القول بأن الساميين كانوا يعبدون إله واحدا وهو إيل و شاركه هذا الرأي روبرتسن سميث، ثم اختلفوا في تسميته ولكن كل التسميات ماهي إلا مسميات لإله واحد مشترك¹.

وإن في آية سابقة يدعو الرسول(ص) الله ليعلم الأمة مناسكها فهو الآن أي القرآن يحدّد علاقة أفراد الجماعة الإسلامية ب "الغير" {وَلَا تَتَّكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَ وَلَأُمَّةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ وَلَا تَتَّكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّى يُؤْمِنُوا² إلى آخر الآية .

وهنا يدخل التشريع لإصطفاء زوجات المسلمين وهذه الآية واضحة في إستبعاد المشركين بعد اليهود و النصارى من أمة الإسلام. و في سورة آل عمران مدنية نقرأ الآية:

{وَلَتَكُنَّ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ }³.

وآية من نفس سورة :

{كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ مِّنْهُمْ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ }⁴ الآية تنهي هنا على أمة محمد إذا كانت خير أمة.

أخرجت للناس وهذا خطاب يلمح إلى اليهود الذين يرون في أنفسهم الأمة المختارة أو شعب الله المختار "ولكن أمة محمد(ص) خير أمة ليس بالميراث ، أو العرق بل أنها خير أمة ومهما كانت الأعراق التي تولفها فإنها مختارة إلا لأنها تنهى عن المنكر وتأمر بالمعروف ، وينسحب مبدأ النهي عن المنكر و الأمر بالمعروف على الأفراد المكونين للأمة من المؤمنين إذ يؤكد هذا

¹ (روبرتسن سميث ، مرجع سابق ، ص40

² (سورة البقرة، الآية 221.

³ (سورة آل عمران، الآية 104.

⁴ (سورة آل عمران، الآية 110

المبدأ الحديث المشهور " من رأي منكم منكرًا لغيره بيده وإن لم يستطع فبلسانه وان لم يستطع فبقلمه وذلك أضعف الإيمان" هذا مبدأ عقيدي ديني مشهور في الإسلام . و لكن أبعاده السياسية أعظم ، فالأمة لم ترق بعد إلى درجة نظام الدولة ، ليست واحد فقط لأن تغيير المنكر باليد وهو أقوى وهذا ما هو مطلوب من كل مؤمن حقيقي هو استعمال العنف في الحالات القصوى بينما في نظام الدولة فإن العنف ووسائله هو من احتكار الدولة¹ لم تخلق جيشًا مستقلًا مكرسًا للحرب فكل مؤمن أو مسلم وكل من انضوى تحت المعاهدة وله المقدرة على القتال ، بمقدوره حمل السلاح ، والدفاع عن المدينة ، وفي وقت السلم يعود إلى نشاطه المعتاد . ولم يعلن الرسول نفسه ملكًا ولم يحتجب عن الناس ، ففي يده المرجع الأخير عند نشوب أي خلاف فالسلطة بالإضافة إلى تمركز بعضها لتطبيق الشريعة في يد النبي وأصحابه عن طرق الشورى ، فإنها ذائبة في جسم الأمة، الهدف كما سطرته الصحيفة كان الحرب، سوى الحرب ضد أعداء الأمة الجديدة ضد أعدائها من قريش. فهي اذن تنظيم حربي ، أكثر منه دولاني أقرب إلى نموذج القبيلة أكثر إلى الدولة ، و الفرق بينه وبين تنظيم القبيلة هو إن مرجعية القبيلة هي تقديس الأجداد وما أورثوه عن أعراف تنظم القبيلة سياسيا ، بينما مرجعية الأمة هي الله والشرع يأتلف فيها الأفراد ليس بحكم القرابة الدموية بل بالأخوة الإيمانية.

ولكن ماذا عن السور المكية التي ورد فيها لفظ "أمة" ترد لفظ أمة في القرآن المكي ولكن ليس بالوضوح الذي جاءت به السور المدنية، فهي تارة تأتي لتدل على الانتماء إلى الدين الواحد ، وتارة أخرى لتدل على الزمان وهذا مخالف لدلالاتها العامة في القرآن.

أما عن الدلالة الأولى فنقرأ في سورة يونس " ...وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلَّا أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُوا وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَقُضِيَ بَيْنَهُمْ فِيمَا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ... " ²

هنا تدل على الجماعة المنضوية تحت دين واحد ، وتظهر هنا الفكرة الإسلامية القائلة بان الناس كانوا على دين إبراهيم الحنيف أي الإسلام ولكن فيما بعد اختلفوا وهذه فكرة ، أنثربولوجية راسخة في الإسلام كون مؤسس التوحيد إبراهيم وأورثه أبناءه، ولكن هؤلاء اختلفوا

¹ (Philippe Braud, Sociologie politique, Casbah éditions, Alger, 2004, p133)

² (سورة يونس، الآية 19)

في إتباعه إذ خرج اليهود بعد تحريف الكتاب ، والتعاون أيضا والعرب ، وهذا وما نقرأ ه في الأدبيات السيرية ، وكتب التفسير على أن العرب قديما كانوا على دين إسماعيل وأن الله كان ربهم الأوحد ، ولكن فيها بعد قامت خزاعة بعد هزم جرهم وطردهم من مكة أدخل زعيمهم عمرو بن يحيى الوثنية و أتى بالأصنام من الأقوام المجاورة وفرضها على العرب ونفس الدلالة نجدها من نفس السورة: {وَمِن قَوْمِ مُوسَى أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ} ¹ .

هنا تدل على بني إسرائيل قوم موسى الذين ينقسمون إلى من ظل عن الحق ومنهم يدعون للحق ويعدلون به ، وفي سورة المؤمنون: "{مَا تَسْبِقُ مِنْ أُمَّةٍ أَجَلَهَا وَمَا يَسْتَأْخِرُونَ}" ² وتدل هنا على أي من الأقوام كانت، فلكل قوم أجلهم كما كتبه الله عليهم ولا تدل على انتماء ديني بعينه ، وفي سورة يوسف فان دلالة لفظة أمة تدل على أجل زمني أو قدرة زمنية على يأتي في الآية {وَقَالَ الَّذِي نَجَا مِنْهُمَا وَادَّكَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ أَنَا أُنَبِّئُكُمْ بِتَأْوِيلِهِ فَأَرْسِلُونِ} ³ فإن لم تكن لها دلالة ثابتة ، بل تختلف حسب السياقات ، ولكنها تبدو واضحة لما يتعلق الأمر بأمة موسى أو إبراهيم الأولى ، والدالة على الجماعة المنضوية تحت دين واحد . ويبدو أن ورودها بهذه الدلالة ، هي أنها كانت أملا منشودا لأمة واحدة منضوية تحت راية الإسلام و شريعته

ولكن نعود إلى التاريخ والممارسة الاجتماعية ، فعندها قامت أمة المدينة ورغم مرجعية التوحيد و التزام مبدأ الأخوة بين المسلمين ، إلا أن المرجعية القبلية لم تغب عن نصها الواسس لأنها واقع لم يمكن تجاهله خاصة أن الأمة الجديدة طور التكون ودامت كل بنود الصحيفة مبنية على مبدأ الحرب (محاربة أعداء النبي من قريش) والحرب غنيمة في عقلية العربي فان هذا الأفق الاقتصادي.

ففي وقعة بدر وقع بين المسلمين خلاف في تقسيم الغنائم وكان سبب الاختلاف في مدى مشاركة كل جماعة في القتال "والله لولا نحن ما أصبتموه لنحن شغلنا عنكم القوم حتى أصبتهم

¹ (سورة الأعراف ، الآية 159)

² (سورة الحجر ، الآية 5)

³ (سورة يوسف ، الآية 45)

ما أصبتم ، وقال الذين كانوا يحرسون رسول الله صلى الله عليه وسلم مخافة أن يصل إليه العدو : والله ما أنتم بأحق به منا ، والله لقد رأينا أن يقتل العدو أن منحنا الله أكتافه، ولقد رأينا أن نأخذ المتاع حين لم يكن دونه من يمنعه ، ولكننا خفنا على رسول الله صلى الله عليه وسلم كرة العدو، فقمنا دونه ، فما أنتم بأحق به منا" ¹ ، فنزلت الآية لِيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ { ² و الأنفال تعني : الغنائم

وعن عبد الرحمان بن الحارث عن سليمان بن موسى، عن مكحول، عن أمامة الباهلي قال الأنفال نزلت فينا عندما اختلفنا في النفل، وساءت فيه أخلاقنا، فنزعه الله من أيدينا ، فجعله إلى رسوله (ص) فقسّمه على سواء³.

كانت أول معركة تخوضها الأمة الناشئة ضد المشركين و طبقاً لما أتى في الصحيفة فإن أي أمر يختلف فيه المسلمون فإن مرجعهم إلى الله و رسوله ، و هذا ما فعلوا و كان أن قام الرسول (ص) بتقسيم الغنائم عليهم بالتساوي حيث وضع لذلك قواعد ثابتة لأن الأمة الناشئة محتاجة إلى التماسك بين أفرادها والتفافهم حول النبي (ص) ، ومن نتائج غزوة بدر بإضافة إلى تماسك الأمة بنصرها فقد تعلم المسلمون كيف يعاملون الأسرى و الإستفادة منهم إما بإفداءهم ، ومن لا يجد من يفتديه ، يعلم المسلمين القراءة و الكتابة.

و لعل النتيجة الأخلاقية ذات الطابع الحضاري هي : معاملتهم الأسرى بالحسنى ، حيث أن عمر طلب من النبيّ قاتلاً : دعني أنزع ثنيتي سهيل بن عمرو و يدلع لسانه فلا يقوم عليك خطيباً في موطن أبدا فرد عليه الرسول (ص): " لا أمثل به فيمثل الله بي حتى و لو كنت نبياً" ⁴ اكتسب المسلمون من الإنتصار بدر تجربة جديدة فبفضلها وضعت قواعد ثابتة لتوزيع الغنائم و الأنفال و تنظيم الفداء عن الأسرى. فقد جعل رسول الله فداء الرجل ما بين الألف درهم و

¹ (بن هشام ، السيرة ج1-2، مرجع سابق ص666

² (سورة الأنفال، الآية 1

³ (ابن هشام ، السيرة المرجع السابق ص667.

⁴ (ابن هشام ، السيرة المرجع السابق ص369.

أربعة آلاف إلا من لا شيء عنده فقد منّ عليه رسول الله¹. ولعل النتيجة الأعظم لهذه الغزوة أنها عززت مكانة النبي في المدينة، وأعلت كلمة الإسلام وأضعفت شوكة اليهود و المنافقين حتى لم يبق يهودي و لامناق في المدينة إلا وقد قلّ كبرياءه².

وكثر غزوات الرسول على القبائل، وصفت المدينة من اليهود حيث فكل من قتل وسبى نسائهم وأطفالهم ولم يحدث قاق فيما غنموا ولكن بعد فتح مكة ودخلت قريش ومترفيها الإسلام ودخل مؤر في اللغة السياسية في جزيرة العرب لأن وقد تم فتح مكة فإن القبائل العربية التي كانت تتطلع إلى فشل الدعوة المحمدية أصابها اليأس و الإحباط وأصبحت تعي بأن مصيرها إما الدخول في الإسلام و التصالح مع التاريخ ، وإما أن تفنى و تلقى التفتيل والسبي ، و المطاردة ، و الترد لم يعد النبي (ص) بعد فتح مكة إلى المدينة بل جهز جيشاً عدده اثنا عشر ألفاً منهم ألفان من حديثي العهد بالإسلام من قريش³. لمقابلة هوازن و هي قبيلة من كبريات القبائل العربية معروفة ببأسها واهد ذلك ما لاقته منها قري في حرب الفجار.

وأثناء الطريق يتوقف كتاب السير عند حادثة ليست بالهينة بالنسبة للدعوة الناشئة، وفي طريقهم إلى وادي حنين لملاقاة هوازن رأى جمع ممن دخلوا الإسلام حديثاً من المكيين "ذات الأنواط" فقالوا الرسول الله(ص) ألا تجعل لنا مثلهم شجرة كما لهم ذات أنواط فقال رسول الله(ص) الله أكبر قلتتم و الذي نفس محمد بيده كما قال قوم موسى لموسى "أجعل لنا إليها كما لهم آله آلهة قال إنكم قوم تجهلون" أنها السنن لتركبن سنن، من كان قبلكم⁴.

والرد تسوده نبرة، الغضب من الرسول (ص) لاشك في ذلك وهذه الحادثة سوف تكون لها عواقب على سير المعركة فيما بعد.

دخل جيش المسلمين وادي حنين منحدرًا انحدارًا في واد من أودية تهامة أجوافًا حطوط وفي ظلام الصبح وقد سبقتهم مقاتلو هوازن فكمنوا لهم في عابه وأحياءه و مضايقه فهاجموهم فولى رجل الرسول (ص) راجعين مرتبكين و تشتتوا من حول النبي (ص) فطفق ينادي فيهم

¹ السيد عبدالعزيز سالم، دراسات في تاريخ العرب، تاريخ الدولة العربية، مرجع سابق، ص115.

² أنظر نفس المرجع ، نفس الصفحة

³ السيد عبدالعزيز سالم، دراسات في تاريخ العرب، مرجع سابق، ص123

⁴ ابن هشام السيرة، مرجع سابق، ج4 ، ص442

لحمائته و لمقاتلة عدوهم وظل ثابتا ولم يجتمع حوله إلا بعض الرجال من الأنصار و أهل بيته علي ابن أبي طالب و العباس بن عبد المطلب وأبو سفيان ابن الحارث وابنه الفضل ابن العباس، وربيعة بن الحارث، وأسامة بن زيد، وأيمن بن عبيد الذي قتل يومئذ ومن المهاجرين أبو بكر و عمر¹ ، تفرق عنه الناس و لم يجد إلا أهل بيته و بعض من الأنصار و المهاجرين. وهنا اخلت الأمة السبيل للعشيرة ، لأنها لم تبلغ من التماسك ما يؤهلها لإبطال مفعول القبيلة ، و تعود في برهة وجيزة و لحظة إنكسار أو لنقل لحظة فر ليلها كر، حتى يطوح على السطح ، القبلي ، بقي أبو سفيان و رجال من أهل مكة يراقبون عن بعد سير المعركة و سرهم أن يقع النبي تحت رحمة أعداءه فقال أبو سفيان بن حرب"لاتنتهي هزيمتم دون الحرب والأزلام معه في كنانته"² تحمل هذه الكلمة كل الحقد المضمّر بين بني أمية و بني هاشم وقال كلدان بن الحنبلي وهو أخو صفوان بن أمية لأمه وكان صفوان بن أمية آنئذ مشركا:الآن بطل السحر فقال له صفوان أسكت فيض الله قال فو الله لأن يربني رجل من قريش أحسن إلي من أن يربني رجل من هوازن "³ وفي هذه الملامسات الكلامية العاربية من أي إنتماء ديني ، بل بالعكس فكل المتكلمين مشركين، فإن النخوة القبلية تتجلى في أسمى معانيها وقال شيبه بن عثمان : اليوم آخذ ثأري من محمد، توسعت الأمة إلى غير المتعاهدين على الصحيفة ولم يعقد مع الأطراف الجديدة أي اتفاق و لامعاهدة لتخفف من آثار العصبية القبلية ؛ خرجت الأمة عن مجالها الأول الصحيفة و المدنية و بقيت رهينة التغالب القبلي.

ولكن ما إنه اقتربت المعركة من الحسم لصالح هوازن، لم ير النبي إلا أن ينادي في الحلفاء (الأنصار) ، فقال رسول الله (ص) للعباس"ياعباس أصرخ يامعشر الأنصار يا أصحاب السمرة ففعل فأجابوه:"لبيك لبيك" فكان الرجل يريد أن يثني بغيره فلا يقدر قيأخذ سلاحه لم ينزل عنه ويؤم الصوت فاجتمع على الرسول (ص) مائة رجل فاستقبل بهم القوم وقاتلهم فلما رأى النبي(ص) ذلك قال:

¹ (نفس المرجع، نفس الصفحة.

² (نفس المرجع ، ص 443

³ (نفس المرجع ، ص 444

"أنا النبي لا كذب أنا ابن عبدالمطلب"¹

"الآن حمي الوطيس وهو أول من قالها وأبلى الناس قتالا شديدا.. ولما انهزمت هوازن قتل

من ثقيف و بني مالك سبعون رجلا فأم الأسلاف من ثقيف فلم يقتل منهم عبر رجلين لأنهم

انهزموا سريعا... وانهزم المشركون بأوطاس وظفر المسلمون بالغنائم و السبايا التي أمر

رسول الله (ص) بتجميعها إلى الجعرانة وجعل عليها حارسا².

غزوة الطائف:

مباشرة بعد وقعة حنين ، باشر النبي (ص) بغزو الطائف لأن ثقيف كانت من أشد القبائل

عداوة للدعوة الإسلامية ، فيتذكر النبي أنه يوم غادر مكة -قبل الهجرة- داعيا أهل الطائف إلى

الإسلام آذوه ، لذا شد رحاله إليها على أنها آخر مدينة في وادي القرى ، و التي كانت بدورها

ذات مكانة استراتيجية حيث أن قريش طلبت من أهلها الإيلاف لحماية تجارتها وكانت تنافس

المدينة لتبوء مكانة ثانية بعد مكة في الإتجار بالإضافة إلى كونها "من أعدل مناطق الجزيرة

مناخا و أكثرها خصوبة وزرعا إضافة إلى موقعها الذي يقف بين مكة و اليمن طريق رحلة

الشتاء وهو الأمر الذي جعلها من حسابات الرسول (ص) عندما كان بمكة يبحث بمكة عن

مدينة تحقق مشروعة العظيم.³

فبعد رجوعهم منهزمين من غزوة حنين أغلق أهل ثقيف المدينة عليهم بعد جمع المؤونة

لتحمل الحصار قا النبي بنصب المجانيق ودام الحصار أكثر من عرين يوم وبدأ بضربهم.

وخرج من المدينة عبيد ثقيف مسلمين فأعتقهم النبي و أمر فقطع أعنابها ولما لحقت بأهل

المدينة الهزيمة ولما أسلموا طلبوا من النبي (ص) أن يرجع إليهم عبيدهم فرد عليهم النبي بأنهم

¹ (ابن كثير ، البداية و النهاية ، ج 7 ، ص 20

² (نفس المرجع ، ص 43

³ (محمود سيد القمي، حروب الرسول، ج2، ط2، مكتبة مديبولي الصغير، القاهرة، 1996، ص357.

عتقاء الله¹ وخيرهم بين أن ترد لهم أبنائهم و نسائهم أو أموالهم فأختاروا أبناءهم و نساءهم
وكانت الأموال للمسلمين.²

وما يشد الإنتباه في هذه الغزوة هو أن رسول الله (ص) أعتق العبيد و رفض أرجاعهم إلى
مواليهم و نذكر بأن القرآن يشدد على الإعلاء من شأن المستضعفين. وأن هؤلاء كانوا من
الأوائل الذين صدقوا الدعوة.

{وَبَرَزُوا لِلَّهِ جَمِيعًا فَقَالَ الضُّعَفَاءُ لِلَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا إِنَّا كُنَّا لَكُمْ تَبَعًا فَهَلْ أَنْتُمْ مُغْنُونَ عَنَّا مِنْ
عَذَابِ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ قَالُوا لَوْ هَدَانَا اللَّهُ لَهَدَيْنَاكُمْ سَوَاءَ عَلَيْنَا أَجْرُنَا أَمْ صَبْرُنَا مَا لَنَا مِنْ مَحِيصٍ
}.³

{وَاِذْ يَتَحَاوُونَ فِي النَّارِ يَقُولُ الضُّعَفَاءُ لِلَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا إِنَّا كُنَّا لَكُمْ تَبَعًا فَهَلْ أَنْتُمْ مُغْنُونَ عَنَّا
نَصِيبًا مِنَ النَّارِ }⁴

فواضح أن القرآن كان يخاطب الرقيق و المهنيين و الأجراء الواقعين تحت سطوة الملاء
فهؤلاء من لا قبيلة له و لاعشيرة سوف يجدون ملاذاً آمناً لهم في حضن الجماعة الإسلامية
الناشئة ، وسوف يكونون من أشد المدافعين عنها ، لأن لا صلة رحم بينهم سوى الواقع
الإجتماعي المشترك ، الذي كانوا يعيشونه ، وسوف يجدون في الأمة الرحم العطوف الحنون
الحامي ، و المشرف أيضاً ، و ما إن تفرغ النبي(ص) من معضلة الطائف باشر بتقسيم الغنائم
و الأسلاب وما كان هذا بالنسبة إليه بالأمر الهين.

دخلت قريش كطرف في القسيمة و بالنظر إلى موقفها يوم حرب هوازن سوف تكون
القسيمة أعرس بالنسبة لنبي الذي وعد اتباعه بالعدل و يصبو إلى بناء دولة لا يرى من قائم على
بناءها إلا بني جلدته قريش و التي كانت فعلاً قبل البعثة بحكم قوتها ، و مكانتها بين العرب
تمارس سيادتها ، و إن لم تكن فعلية (سياسية) فإنها كانت روحية لقصور المنطق القبلي على
تحقيق ذلك.

¹ (ابن هشام ، السيرة...، جزء4، ص485

² (نفس المرجع، ص489.

³ (سورة ابرهيم، الآية 21

⁴ (سورة غافر، الآية 47.

لقد ولى على مكة أحد من بني أمية وهو عتاب بن أسيد بن أبي العيص بن أمية بن عبد شمس¹ استشعاراً منه لما سيكون لقريش من سند قوي للدولة الإسلامية المستقبلية ، رغم ما سوف يصيبه من أبي سفيان في وقعة حنين حيث كره المكيون المسلمون الجدد أن تغلو رؤوس على رؤسهم و تلبهم السيادة، فمن المحتمل أن يكون ما حدث في المشهد الأول لوقعة حنين ترتيباً مقصوداً من الطلقاء من قريش ومن القبائل الكبرى ، كفزارة و سليم و تميم فيهرب فرسانهم أمام هوازن لإيقاع الإرتباك بين جنود المسلمين².

ولكن رغم كل ذلك سوف تشهد القسمة مفاجئات يقول ابن الأثير فأغضض للمؤلفة قلوبهم وكانوا من أراف الناس يتألفون على الإسلام فأعطى أبا سفيان و ابنه معاوية وحكيم بن حزام ، و العلاء بن جارية الثقفي ، والحارث بن هشام، و صفوان بن أمية ، وسهيل بن عمرو و حويطب بن عبد العزى و عيينة بن حرض و الأقرع بن حابس و مالك بن عوف النصري كل واحد منهم مائة بعير و أعطى دون المائة رجالاً منهم مخزومة بن نوفل الزهري ، و عمير بن وهب بن عمرو و سعيد بن يربوع، و أعطى أباعر فسقطها و قيل إن ذا الخويصرة التميمي في هذه القسمة قال للرسول (ص) إنك لم تعدل اليوم فقال رسول الله (ص) : "ومن يعدل إذا لم يعدل؟" فقال عمر بن الخطاب ألا نقتله؟ فقال دعوه ستكون له شيعة يتعمقون في الدين حتى يخرجوا منه كما يخرج السهم من الرمية³ يستوقفنا هذا الكلام لسبب واحد وحاسم بالنسبة بمستقبل الدعوة فسواء قال النبي (ص) هذا الكلام أم تحول له فإن هذا الحدث كان ينذر بأحداث عظام سوف تصيب دولة الخلافة وأيام على ابن أبي طالب و خلفه مع معاوية فيما سمي بالفتنة الكبرى حيث أن ذا الخويصرة هذا سوف يكون له شأن في قيادة حركة الخوارج⁴.

¹ (ابن هشام سيرة ، مرجع سابق، ص440.

² (محمود سيد القمني، حروب الرسول، مرجع سابق، ص361.

³ (ابن هشام، مرجع سابق، ص496

⁴ (يجمع الباحثون أن أغلب الخوارج الأوائل هم من قبيلة تيم و هذا بشهادة العلامة يوليوس في كتابه : أحزاب المعارضة السياسية الدينية في صدر الإسلام، نجمة : عبد الرحمن بدوي ، مكتبة النهضة المصرية ، 1958 . أنظر الصفحة 18 مع أنه يعتبر هذه الحكاية أسطورية أنظر الصفحة : 35 .

صحيح أن هذه القسمة لم تكن عادلة و إذا ما أعتبرت في اوانها مجرد غنائم وزعت على محاربين فإذا كان جمع كبير من غير الأنصار قد رأوا فيها ذلك فإن الإجحاف كل الإجحاف لم يصب منها الأنصار و لايء إنه إقصاء لأخلص جند النبي حماية ونصرا ولقد أصابته الخيبة جراء ذلك فلقد وجدوا في أنفسهم حى قال قائلهم لقي رسول الله (ص) بذلك قومه فأخبر سعد بن عبادة رسول الله (ص) بذلك فقال له: فأين أنت من ذلك يا سعد؟ قال ما أنا إلا من قومي قال فأجمع قومك لي في هذه الحظيرة فجمعهم فأتاهم رسول الله لهم فقال ما حديث بلغني عنكم ألم طلالا فهذاكم الله بي؟ و فقراء فأغناكم الله بي وأعداء فألف الله بين قلوبكم بي؟ فقالوا بلى و الله يارسول الله و لله ورسوله المن و الفضل فقال ألا تجيبوني فقالو بماذا نجيبك؟ فقال و الله لو سئتم لقلتم فصدقتم أتينا مكذبا فصدقناك ومخدولا فنصرناك وطريدا فأويناك ، وعائلا فواسيناك أوجدهم يا معشر الأنصار في أنفسكم لعامة من الدنيا تألفت به قوما لمسلمون و وكنتم إلى إسلاقم أفلا ترضون أنه يذهب الناس بالشاء و البعير و ترجعوا برسول الله إلى رحالهم و الذي نفسي بيده لولا الهجرة لكنت أجزاء من الأنصار و لو سئل الناس شعبا و سلكت الأنصار شعبا لسلكت شعبا الأنصار اللهم ارحم الأنصار و أبناء الأنصار و أبناء أين أبناء الأنصار قال فبكى القوم حتى أحضروا الحاكم و قالوا رضينا برسول الله قسما و حظا .

كلمة تذكر هذه القصة أن الأنصار رضوا بقسمة النبي و ربما عن مضمض حول ما ظنوه من أن الرسول (ص) ظلمهم و لكن احتجاج الأنصار لم يتوقف ها هنا عند مجرد ملاسناات بل أن هذا الإحتجاج نُظم شعرا على لسان أقرب الناس إلى النبي (ص) و لسان حال قومه و هو حسان بن ثابت الذي نظم أبيات شعر عن الحرارة التي بين هؤلاء جراء هذه القسمة يقول حسان بن ثابت:

و أت الرسول يا خير مؤتمن	للمؤمنين إذا ما عدد البشر
علام تدعي سليم و هي نازحة	قدام قوم هم أووا وهم نصروا
سماهم الله أنصار بنصرهم	دين الهدى و عوان الحرب تستعر
و سارعوا في سبيل الله و اعترفوا	للنائبات و ما خاموا وما ضجروا
و الناس ألب علينا منك ليس لنا	إلا السيوف أطراف القنا و زر

خالد الناس لا يبقى على أحد
و لا نصيح من توخي به السور
و لا تهم جناة العرب نادينا
و نحن حين تلتقى نارها سعر
كما رددنا بيد دون ما طالبوا
أهل النفاق و بيننا نبيل الظفر
و نحن جندك يوم العنف من أحد
إذا حاربت بطرا أحزابها مصر .
فما و نيناوما خمنا و ما خبروا
منا عثارا و كل الناس قد عثروا¹

حسان بن ثابت بالأنصار كونهم من أختيار المؤمنين كونهم ناصروا الرسول و آمنوا حق الإيمان بدعوته و يذكر بعطا من الأقوم الأخرى كسليم التي دخلت للإسلام مؤخرا و ربما مرغمة و رغم ذلك نالت حضها من المغانم و يندب حظ الأنصار في هذه القسمة و تطفو على السطح هنا النزعة القبلية التي طالما حاول النبي النهي عنها و لربما كان الواقع التاريخي أقوى من تعاليم الدعوة.

قريش قبيلة قوية و دخولها إلى الإسلام خطوة هائلة نحو توسع الدعوة في ربوع الجزيرة العربية و وعيا منه أن أنصياها لا يتم إلا بإسترضاء رؤساءها.
"كان و عي القائد النفاذ يستدعي حلا سريعا لرتق تلك الثغرات في الولاء للدولة فقام يوزع الأعطيات الهائلة من مغنم هوازن الذين أسلموا على كبار الرؤوس و الهامات الصلبة الثرية أصلا، ليفتح عيونهم على ما يئنظروهم و إشعارهم أن الإسلام لا ينتقص منه و من مكانتهم بل يزددهم ثراء على ثراء و يفتح أمامهم أبواب الغنى الهائل على مصراعيه إزاء الطموحات المنتوبة في الوعد النبوي بكنوز كسرى و قيصر"²

كانت إستراتيجية النبي(ص) تتعدى حدود القبلية إلى الأمة و إطارها السياسي: الدولة، هذه المؤسسة المنشودة لا تحتاج إلى إيمان القلب فقط، وهذا ماكان عند الأنصار بل كانت تحتاج إلى "الإسلام"؛ الخضوع السياسي للأمة، و هذا الخضوع هو تعزيز حلفائها و ضمهم إلى المشروع السياسي.

¹ (سيد محمد القمني، مرجع، سابق، ج 2، ص 365

² (محمود سيد القمني، مرجع سابق، ص 363

وإذا مارعينا مكانة قريش السياسية عند النبي(ص) ، فإن الفائدة منها مشروعة تاريخيا ،
لقد ولى مكة أميرا من بني أمية و لم يخطئ التصويب السياسي . فبني أمية من بني عبد الدار
و هؤلاء من بني عمومة بني هاشم و مراعاة لقوتهم الإقتصادية وما قد يمدونه من مؤونة
للجيوش الفاتحة و ليس هذا فقط فقري سيدة الحرم و هي موضوع تعظيم و خشية العرب كلها
لقد عقدوا الإيلاف و كسبوا العرب كلها و الإمبراطوريات المحيطة بجزيرة العرب منذ عهد
زعامة هاشم بن عبدمناف وكان الإيلاف بمثابة عقد تحالفات ، فالتجارة العالمية آنذاك كانت تمرّ
على مكة و يحتكرها آل قريش و أي تذبذب يحصل في هذا الإمداد التجاري العالمي له تأثير
على المنطقة كلها ، فعصب الحرب إذا كان في يد قريش التي كانت و لازالت تحلم بالسيادة
على العرب و بحكم قصور أسيادها القبلي التجاري المادي ، اكتفوا بسيادة الولاء الروحي بينما
وصلت التناقضات حدها حين طمع الرومان في إخضاعها عن طريق عثمان بن الحويرث . و
معلوم أن إستراتيجية الروم ، كانت تروم إخضاع العرب كلهم ، وقد سبقهم إلى ذلك الأحباش
عن طريق أبرهة بقسمه أن يحولّ حج العرب عن البيت الحرام إلى كنيسة العظيمة القليس التي
بناها في اليمن.

هزم أبرهة ، و إشتدت عظمة قريش بعد ذلك من حيث أنهم من أهل الله الذي أحاطهم و
البيت بحفظه ، هذا الرأسمال الرمزي لم يكن ليضيع سدى و قد ورث النبي عن أجداده إرادة
توحيد العرب سياسيا و تأكّد هذا المطلب مع تبوّء عبدالمطلب الرئاسة.

يختار النبي أحد بني أمية ليؤمّره شؤون مكة ، و هو يعرف جيدا أن جده عبدشمس طردته
قريش إلى الشام و هناك حاك شبكة من العلاقات القبلية ، التي سوف تكون مربحة سياسيا
للدولة الإسلامية الناشئة ، لأن النبي بعد التفرغ من إخضاع أكبر قبائل الجزيرة العربية وجه
جيشه نحو الشمال لفتح الشام.

ولم تكن ردة فعل الأنصار شعلة و انطفأت ، بل سوف يكون لها أن في منازعة قريش
السيادة على العرب من قبل الأنصار بمجرد ما يعلن عن وفاة النبي عندما سيجتمعون في سقيفة
بني ساعدة لاختيار سعد بن عباد زعيمهم خليفة للنبي (ص)¹ .

غزوة تبوك:

بعد حصار الطائف و ما ترتب عنه من نتائج على معنويات المسلمين جراء قسمة الغنائم ،
أمر رسول الله (ص) أصحابه بالتهيؤ لغزو الروم وذلك في زمن من عسرة الناس و شدة من
الحر، وجذب من البلاد ، وحين طابت الثمار، والناس يحبون المقام في ثمارهم و ظلالهم و
يكرهون الشخوص.

على الحال من الزمان الذي هم عليه و كان رسول الله (ص) قلما يخرج في غزوة إلا كفى
عنها و أخبر أنه يريد غير الوجه الذي يصمد له ليتأهب الناس لذلك أهبطه فأمر الناس بالجهاز و
أخبرهم أنه يريد الروم²

كانت الغزوات السابقة ضد العرب ، و جيوش قبائل و لم يعهد للعرب حربا مع جيش
محترف مجهز إلا جيش الفرس الذي هزمه حلف بكر ووائل في غزوة ذي قار و كان آنذاك
جيش الساسانيين ضعيفا بينما كان جي الروم آنذاك على أده قوة و بئسا وسبق لجيش النبي أن
ذاق مرارة هزيمة غزوة مؤتة قبل ذلك.

وجاءه الأمر بالغزوة بطريقة مرتجلة ربما حتمتها أوضاع المدينة المتوترة فقد دخل أمة
الإسلام جموع كبيرة من العرب ، و كل منهم له موقفه زاء الفتح إما لأحقاد يضمورنها
كالمنافقين وقد دخلوا الإسلام طمعا في الغنيمة وكان في المدينة قرابة الأربعمائة ممن لا غير
لهم و لامال وكانوا يقيمون في المسجد وسموا بـ"أصحاب الصفة" بالإضافة إلى ، محاولة

¹ (محمد عابد الجابري، العقل السياسي، ص121 .

² (سيرة ابن هشام، ص728 .

استرضاء الأنصار الذين لم ينالوا حظهم من الغنائم تقلص المحصول الزراعي جاء الجذب¹ والذي لا يكفي إعالة سكان المدينة فكان لزاما على النبي خوض حرب تجيش الجماعة و ربما أتت محصولها من الغنائم ما يكفي لحل مشاكل المسلمين الاقتصادي.

لكن منطق القبيلة والذي دأبت الأمة والوحي على إضعافه. ولكن الغنيمة كانت أقوى ، فمن عادات العرب الاحتراب من أجل الغنيمة و الغنيمة بالإضافة إلى وظيفتها الاقتصادية هي إذلال الخصم القبلي وإضعافه تقربه مركز القبيلة وعندما تحقق القبيلة هدفها ذلك تكن عن الحرب، وهذا ما جعل الكثير من المسلمين وخاصة أشرفهم الذين اتختهم غنائم حنين عن العزوف للخروج إلى الحرب في غزوت تبوك، فاستأذن أحدهم ونجرة مستهزئة منافقة وهو جد بن قيس أحد بني سلمة عندما دعاه النبي إلى مقاتلة الروم فأجاب أو تأذن لي ولا تفتني فوا الله لقد عرف قومي أنه ما من رجل بأشد عجا بالفساد مني واني أخشى إن رأيت نساء بني الأصفر أن لا أصبر ، فأعرض عنه رسول الله (ص) وقال : قد أذنت لك ونزلت فيه الآية "...وَمِنْهُمْ مَّنْ يَقُولُ ائْذَنْ لِّي وَلَا تَفْتِنِّي أَلَا فِي الْفِتْنَةِ سَقَطُوا وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِالْكَافِرِينَ ..." ² و رغم نكسة اليهود إلا أن القلة القليلة ، والتي دخلت الإسلام نفاقا لازالت تخوض حرب ضد النبي (ص) اذ قالوا : "... لَا تَنْفَرُوا فِي الْحَرِّ... زهادة في الجهاد و نزلت فيهم الآية"... وَقَالُوا لَا تَنْفَرُوا فِي الْحَرِّ قُلْ نَارُ جَهَنَّمَ أَشَدُّ حَرًّا لَوْ كَانُوا يَفْقَهُونَ، فَلْيَضْحَكُوا قَلِيلًا وَلْيَبْكُوا كَثِيرًا جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ..."³

وقد أمر النبي مواجهة لذلك الوضع الخطير يجري بين اليهودي اسمه سريلم يجتمع فيه المنافقون ليثبطوا عزيمة المسلمين في الخروج إلى الغزوة⁴.

و كان من المسلمين لفقرهم وسموا بالبكائين لأنهم بكوا لرسول الله (ص) فقرهم وانعدام مؤونتهم للخروج وقد زودهم بالتمر والتحقوا بالجيش ومن ضمن الحجج التي جهز بها المنافقون

¹ (السيد عبد العزيز سالم ، تاريخ الدولة العربية ، مرجع سابق ، 134

² (سورة التوبة الآيتين 81-82

³ (سيرة بن هشام ص728

⁴ (نفس المرجع، نفس الصفحة.

لتثبيط عزيمة المسلمين هو تخويفهم بقوة الروم. فقال بعضهم لبعض: أتحسبون جلاذ بني الأصفر لقتال العرب بعضهم بعضا! والله لكانا بكم غدا مقرنين في الجبال.

ورغم كل هذه الصعاب المثبطة لروح القتال عند المسلمين إلا أن عزم النبي كان ثابتا لم يتزعزع فحث المسلمين على النفقة وأنفق أهل الغنى وأنفق ابوبكر جميع ما بقي عنده من ماله وأنفق عثمان نفقة عظيمة لم أحد أعظم منها قيل كانت ثلاثمائة بعير وألف دينار ولما سار الرسول (ص) بجيشه تبينت النوايا التي كان يكنّها عبد الله بن أبي بنسفة ما قام به أبو سفيان بن حرب أثناء غزوة حنين ، حيث بقي ورجاله في أعالي الوادي بعيدا يتفرجون فيما لحق بالنبي و أصحابه ، عندما نصبت لهم هوازن الكمين الذي كاد أن يذهب بالنبي ودعوته و الذي كان بالإمكان أن يقضي على الإسلام¹ وهاهو عبد الله ابن أبي زعيم المنافقين يتخلف عن الجيش طمعا في أن يصيب المسلمين من دمار يفتح له ما كان يحلم به دائما وهو توليته ملكا على الأوس والخزرج ولكن في الأخير وصل النبي(ص) إلى تبوك ولم يقابل بها جيشا بل فتحت له البلدة مستسلمة وكانت على دين النصرانية بوحن بن روية صاحب أبله فصالحة على الجزية فكتب له كتابا فبلغت جزيتهم ثلاثمائة دينار .

وأرسل الرسول (ص) خالد بن الوليد إلى أكيد عبدا الملك صاحب دومة الجندل وكان نصرانيا من كندة وحدثت بين المسلمين ورجاله ومناوشات قتل فيها أخوه حسان وأوتي بي ه إلى النبي (ص) فحقن دمه و صالحه على الجزية وخلي سبيله ورجع إلى قريته.

لقد حاولنا قدر المستطاع وصف هاتين الغزوتين بالدقة التي يمكن أن تفيد بحثنا في هذه المرحلة الانتقالية من القبيلة إلى الأمة لإرساء دعائم مؤسسة سياسية مركزية التي هي الدولة في خلال هذا الوصف والتحليل أيضا يمكن استخلاص النتائج التالية :

(1) غياب سياسة ذات طابع قهري على جموع القبائل التي انضوت تحت ظلال الدعوة

(2) حرية القبائل في التصرف في شؤونها رغم إعلان ولائها للأمة.

¹ (نذكر هنا حديثا يدل على يأس النبي بعدما تفرق جنده في غزوة هوازن قائلا : اللهم إنك إن نشاء لا تُعبد في الأرض بعد اليوم " ذكره سيد

محمود القمني، حروب دولة الرسول، ج 2، مرجع سابق، ص 353

(3) مقاومة العصبية القبلية ذات الطموح السياسي ، كموقف أبي سفيان في غزوة حنين
وعبد الله بن أبي في غزوة تبوك.

(4) سلوك الجماعة الإسلامية كجماعة قبلية تحارب من أجل الغنيمة.

(5) اشتغال الغنيمة كعامل مؤجج للصراعات القبلية داخل الجماعة الإسلامية.

(6) غياب جيش مستقل ذو قيادة مركزية.

كل هذه النتائج هي ثغرات داخل الجماعة سوف يتداركها النبي عندها يعلن القرار الحاسم
بمركزة واستقلالية الجماعة اقتصاديا وفرض الزكاة عملا بالآية "...خذ من أموالهم صدقة
تظهرهم..."¹

ولكن لم يحدث هذا التطور حتى أشد ساعد الأمة بعد نزول سورة التوبة التي كانت نتيجة
للقوة العسكرية التي بلغت الأمة حيث أن السورة من أولها إلى آخرها كانت تأمر بالإخضاع ،
وفرض الطاعة على القبائل ، ومنعها من الحج على الطريقة الوثنية واتساع رقعة الدعوة
الإسلامية لتشمل كامل الجزيرة العربية . فالسلطة أصبحت تتمركز شيئا فشيئا في مركز قوته
هم المهاجرون والأنصار، ومحمد رسول الله(ص) وأصحابه حيث ولى على كل منطقة عاملا
يقوم بجمع الزكاة.

(1) ابن أبي أمية بن المغيرة على صنعاء

(2) عربي بن حاتم الطائي على طيبئ وأسد.

(3) مالك بن نويرة على صدقات بني حنظلة.

(4) العلاء بن الحضرمي على البحرين.

(5) علي ابن أبي طالب على أهل نجران.

(6) ومن بني سعد زعيمين الزربقان بن بدر وقيس بن عاصم²

¹ (سورة التوبة الآية 103

² (مالك مسلماني، ميلاد الدولة الإسلامية ، ط1 ، دارالحوار ، اللانقية ، 2001 ، ص47

بهذا تشكلت لأول مرة ملامح جماعة سياسية عربية مستقرة وكانت الزكاة تعبيراً عن مركزيتها الناشئة لأن القبائل أسلمت ولم يعد للمغانم من معنى اقتصادي بالنسبة للأمة الإسلامية.

شكل السلطة داخل الأمة الناشئة :

يبقى أن نفهم كيف يفوض الله السلطة لنبيه لتسير هذه الجماعة السياسية (الدولة الناشئة) لد سبق وقد قلنا أن القبيلة تسير شؤونها حسب الأعراف والتقاليد والمعتقدات الموروثة عن الأجداد أو في التعبير القرآني (الأبائي) فهذه التقاليد الثابتة أب عن جد وصولاً إلى الجد المؤسس الأسطوري ورئيس القبيلة يقلد الرئاسة حسب شرفه وماله خارجاً عن رؤية طبقية بل أن ماله ينفعه في مدى ماينف.. على القبيلة و أكثر من هذا كله مدى تشبته بتقاليد الأجداد ومراعاة اقتراحها.

فطاعة رئيس القبيلة هي بقدر طاعته ورثته القبيلة عن أجدادها و بسلطته غير ملزمة امرة بل أن خطايا رئيس القبيلة هو التذكير الدائم بالمبادئ التي تردها السلف، ولقد رأينا كيف أن بني هاشم.

ابتداء من زعامة هاشم يخطبون في قريش عند بداية موسم الحج مذكّرين إياهم بوصايا الجد قصي نفس الخطاب يكرر حرفياً خطاب قاله لأول مرة قصي نفسه وكأنه طقس لا يقال بصيغة الأمر بل بصيغة النصيح.

التذكير لا التحذير، فالسلطة مفوضة من القبيلة إلى رئيسها الحافظ لذا كرة الأجداد فقط. لكن الإسلام الذي نبذ الوثنية و النظام الاجتماعي المرتبط بها وهو : القبيلة . جاء بخطاب يحارب الوثنية و يعلن واحدية الله المطلق المتعال على كل شيء رب الكون وخالقه ، خالق الإنسان واهب لنظام البشر الاجتماعي والتي يختصرها القرآن كنفيس للتمايز و التنافر القبلي لِيَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ¹ . لم يخلق الله الشعوب والقبائل لتتنافر و تتحارب بل لتتعارف و تندمج تحت

¹ (سورة الحجرات ، الآية 13

سيادة الله العليا في كنف أمة تسير بشرع وكل نبيا ليقود به هذه الأمة. فالطاعة أي الخضوع لأي سلطة سوف لن يكون إلا لله ووسيطه مع البشر الرسول {وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ} ¹

فلا يمكن أن يطاع الله إلا بطاعة رسوله ، فهو الحامل لشرائعه و الأمور بتطبيقها على البشر. وفي هذا الموضوع سوف يكون تحليل محمد اركون مفيد لنا بإدخاله مفهوم السيادة العليا و السلطة التأسيس معرفة حول السياسي ضمن خطاب الأمة مستقين مادتنا من القرآن الكريم لقد اختار هذا المفكر سورة الشعراء .

{...كَذَّبَتْ قَوْمُ نُوحٍ الْمُرْسَلِينَ إِذْ قَالَ لَهُمْ أَخُوهُمْ نُوحٌ أَلَا تَتَّقُونَ إِنِّي لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا وَمَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِنْ أَجْرِيَ إِلَّا عَلَى رَبِّ الْعَالَمِينَ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا قَالُوا أَنْتُمْ لَكُمْ وَاتَّبَعَكَ الْأَرْذَلُونَ قَالَ وَمَا عَلَّمِي مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ إِنْ حِسَابُهُمْ إِلَّا عَلَى رَبِّي لَوْ تَشْعُرُونَ وَمَا أَنَا بِطَارِدِ الْمُؤْمِنِينَ إِنْ أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ مُبِينٌ قَالُوا لَنْ لَمْ تَنْتَه يَا نُوحُ لَتَكُونَنَّ مِنَ الْمَرْجُومِينَ قَالَ رَبِّ إِنِّي قَوْمِي كَذَّبُونِ فَافْتَحْ بَيْنِي وَبَيْنَهُمْ فَتَحًا وَنَجِّنِي وَمَنْ مَعِيَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فَأَنْجِنَاهُ وَمَنْ مَعَهُ فِي الْفُلْكِ الْمَشْحُونِ...} ²

يربط القرآن ، بضرب الأمثلة ، مصير النبي ووضعه بين قومه كالنبيي ن الذين سبقوه في مواجهة المعارضين المكيين ، وذلك بربط هذه الحالة بالقاعدة المتبعة من قبل الله في تاريخ النجاة وذلك إزاء المخلوقين ...تلك السمات الخاصة بالخطاب القرآني في اللجوء إلى الأمثال القديمة وخربي للعبارة من أجل تعديل حالة اجتماعية-سياسية حاضرة والضغط عليها " ³ ، فالنبي يندمج في التاريخ المقدس ، و يلعب دور النبيي الذين سبقوه وتؤكد السورة على عبارة : {آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبَعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ} ⁴ . إذ لا يمكن أن

¹ (سورة ال عمران ، الآية 132

² (سورة الشعراء،آيات 104-120

³ (محمد أركون ، الفكر الإسلامي قراءة علمية ، ط2 ، مركز الإنماء القومي- المركز الثقافي العربي ، بيروت-الدار البيضاء ، 1996 ، ص

⁴ (سورة الأعراف ، الآية 158

يحدث هذا دون ذلك فتقوى تتبعها حتى طاعة البشر، ولا يمكن أن يتجلى الله للبشر إلا بواسطة من يحمل رسالته

فالاقرار بالسيادة العليا ، لا يمكن أن يتحقق إلا بالسيادة السياسية للنبي التي عن طريقه يتدخل بها في رسم مصائر البشر،حياتهم وسلوكا ته م الاجتماعية. فيتحقق الانقسام الاجتماعي الذي كان طالما عمل النظام القبلي على الحيلولة دون بروزه فيتوجب على البشر أن يعترفوا بسلطة خارجة عن نطاق واقعهم الاجتماعي ، ولكن ليس كتلك المحفوظة في ذاكرة البشر تجسدها تقاليد القبيلة بل بسلطة متخفية متعالية لا تدركها حواس البشر، و لا تُدرك الا عن طريقة رسالة تحمل شرعا يؤدي فيه النبي المرسل دوره في تحديد شكل أو نمط الحياة الاجتماعية المرسومة في الشرع وحيثياته، فالانقسام يبدأ بالاعتراض بالسيادة العليا لله ومن ثم الاعتراف بحامل رسالته الرسول البشري ، وتبعات هذا الاعتراض هي الإقرار بانقسام البشر إلى أمر وخاضع أو الإقرار بسلطة البشر على البشر ، ويتجسد هذا الانقسام ، بالإضافة إلى ذلك الذي اعترف به المؤمنون بين رسول "مبشر و نذير" وجماعة المسلمين ، انقسام آخر بين كافرين ومؤمنين ؛ فالكفار هم الراضون لهذا الانقسام كما أتى في الآية : **قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ** **وَالرَّسُولَ فَإِن تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ** {¹ أما المؤمنون فقد أقروا الطريق نحو تنظيم اجتماعي جديد وليس بغير سبب لأن النظام الاجتماعي القديم لم يعد جامعا شاملا للأفراد ، بل أصبح منفرا و مهمشا، لما سماهم الله في سورة الشعراء بالأرذلون و الذين يقابلون سوسيولوجيا الملاء الذي كره التنازل عن امتيازاته القبيلة المبنية على نبذ الضعفاء ، الذين لا ينتمون إلى القبيلة والمتواجدين في المدينة (مكة) والمدينة و الطائف التي نضجت في مرحلة تاريخية ، لا يمكنها كمدن تجارية كبيرة أن تساس بمنطق القبيلة الانتباضي الاستعبادي.

وهذا الانقسام ذو القاعدة السوسيولوجية سوف يتخذ مع الدين الجديد شكل انقسام سياسي يمثل في القران نوعا من التسامي والتصعيد الديني للتوتر الاجتماعي السياسي الحاصل بين الذين يطيعون ويخضعون للسلطة الجديدة و أولئك الذين يرفضون هذا الخضوع "²

¹ (سورة آل عمران ، الآية 32

² (محمد أركون ، الفكر الإسلامي... ، مرجع سابق ، 149

وهذه الثنائية بين خاضع ورافض ، مؤمن ومشارك سوف تدور في فلكها فسيفساء دلالية على شكل ثنائيات معجمية تدل على سلوكيات ذات طابع سياسي في " جذور مشتقات الفعل "عصى" (تكررت 29 مرة) ، "عدو" : تعدى الحدود (99 مرة) " طعن" (39 مرة) ، كلمة فرعون (74 مرة) ، " بغى" (96 مرة) ، "خطأ" (22 مرة) إثم (48 مرة) ، جناح (25)¹ و بالمقابل فإن هذه المفردات المجتمعة حول القطب الدلالي مؤمنون / كافرون تقابلها بالتضاد مفردات مثل : " خشى" قد تكررت (47 مرة) "خوف" (62 مرة) " وقي" التقوى (229 مرة) ، هنا نجد أن بالتكرار الهائل لهذه المفردة و مشتقاتها يشير إلى التصعيد (التسامي) الديني لممارسة الطاعة تجاه النبي و أيضا " أسلم" " مسلمون" التي تعني القبول بالانضمام إلى الجماعة البشرية التي تشكلت نتيجة للمعايير القرآنية و للعمل السياسي للنبي (24 مرة)² . و تلعب مسألة الموت الثواب و العقاب دورها في تثبيت التمايز أو الانقسام الاجتماعي الذي أساسه سلطة النبي في الإضافة إلى كونه نبيا فهو مبشر و نذير و هاتين الوظيفيتين تدعمان الوظيفة الأولى وظيفة النبي الفائز للأمة و الحائز على السيادة السياسية على قومه من الله و ترد لفظه مبشر و نذير مميّزتان ثماني مرات {كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ}³ إلى آخر الآية .

{رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا

{4}

{وَمَا نُرْسِلُ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ فَمَنْ آمَنَ وَأَصْلَحَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ}⁵

{وَبِالْحَقِّ أَنْزَلْنَاهُ وَبِالْحَقِّ نَزَلَ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا مُبَشِّرًا وَنَذِيرًا}⁵

¹ نفس المرجع ، نفس الصفحة

² نفس المرجع ، نفس الصفحة

³ سورة البقرة ، الآية 213

⁴ سورة النساء ، الآية 165

⁵ سورة الأنعام ، الآية 48 .

⁵ سورة الإسراء ، الآية 105

{وَمَا نُرْسِلُ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ فَمَنْ آمَنَ وَأَصْلَحَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ} ⁶ {وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا مُبَشِّرًا وَنَذِيرًا} ⁷ ، {يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا} ⁸ ، {إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا} ⁹

فالخطاب القرآني يوضح بهذه الصيغة حظ الكافرين و المؤمنين من من ثواب أو عقاب من خلال موقفهم من الدعوة المحمدية مسلمون أو مؤمنون مطيعون لله و رسوله أو كافرين مكذابين بما أتى به ، و عاصين للأوامر التي أتت من عند الله. فلقاء طاعة المؤمن لله و للرسول فان المؤمن مبشر برضى الله ، و للكافر العاصي لأوامر الله و رسوله ، تحذير من غضب الله .

{لِحَمْدِ اللَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَىٰ عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا قِيمًا لِيُنذِرَ بَأْسًا شَدِيدًا مِمَّنْ لَدُنْهُ وَيُبَشِّرَ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا حَسَنًا} ¹ .

الإذار بالبأس هنا للكفار الذين كذبوا النبي ، و عصوه و للمؤمنين تبشير بأجر حسن فللكفار العقاب ، و للمؤمنين أجرا حسنا يكافئون به ثوابا في الجنة . و يتجلى جزاء المؤمنين ، جزاء طاعتهم لله و رسوله ، بوضوح في الآية .

{وَعَدَ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَمَسَاكِنَ طَيِّبَةً فِي جَنَّاتِ عَدْنٍ وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللَّهِ أَكْبَرُ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ} ²

فالإيمان هو كبح لأهواء و رغبات دنيوية من جنس الشيطان و تحت إمرة شرع ضابط أو كل للنبي ، السهر على تطبيقه على المؤمنين ، و لقاء تلك الطاعة و التخلي عن متاع الدنيا ، يتلقى المؤمنون بالمقابل في العالم الآخر نعيما و خلوداً في جنات يطلقون في جماع الرغبات و الشهوات التي تخلوا عنها في الدنيا . و مادامت الأمة هنا مشروع سياسي ينظم شؤون البشر

⁶ (سورة الأنعام ، الآية 48)

⁷ (سورة الفرقان ، الآية 6)

⁸ (سورة الأحزاب ، الآية 45)

⁹ (سورة الفتح ، الآية 8)

¹ (سورة الكهف ، الآية 1-2)

² (سورة التوبة ، الآية 72)

تحت مظلة الشرع (القانون) ، فإنها لن يمكن أن تقوم إلا على انقاض الغرائز و الشهوات و هنا تتحقق الفكرة الفرويدية كون الحضارة هي لجم لجماح الغرائز¹ .

و بالمقابل هو ينذر الكافرين بان مقابل عصيانهم الله و رسوله سينالون العذاب في نار

جهنم (الأحزاب 64) ﴿ إن الله لعن الكافرين و اعد لهم سعيرا ﴾

" و نادى أصحاب النار أصحاب الجنة أن أفيضوا علينا من الماء (الأعراف 50) أو مما

رزقكم الله قالوا إن الله حرمها على الكافرين" (الرعد 35) ، ﴿ مثل الجنة التي وعدا المتقون

تجري من تحتها الأنهار أكلها دائم و ظلها تلك عقب الذين اتقوا و عقب الكافرين النار ﴾ (

الزمر 71)

﴿ و سيق الذين كفروا إلى جهنم زمرا حتى إذا جاؤوها فتحت أبوابها و قال لهم خزنتها الم

يأتاكم رسل منكم يتلون عليكم آيات ربكم و ينذرونكم لقاء يومكم هذا قالوا بلى و لكن حنت

كلمة العذاب على الكافرين ﴾²

في كلامه عن العذاب الذي ينتظر الكافرين ، أو ما المؤمنون من اجر و ثواب في العالم

الآخر.

يستعمل القرآن أسلوب الوصف الدقيق لمنازل هذا و ذلك و يدخل الحوار بينهما ليفاصل

مساكن المؤمنين و كأنها واقع مشخص لتصل إلى مسامع هؤلاء و أولئك لغرض الإقناع لان

المشركين قالوا:

{وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُم بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ

إِلَّا يَظُنُّونَ }³

فكان لابد للوحي أن يأتي بأسلوب من القوة بحيث انه يقدر على نسف هذا الاعتقاد.

¹ Herbert Marcuse , Eros et civilisation , éditions de minuit , paris , 1970 , p43. (

² سورة الزمر ، الآية 71

³ سورة الجاثية ، الآية 24

و يطور الخطاب القرآني ضمن هذا الخط من التفكير، مفهوم الدين في الإسلام و من منطق تبادلي يحكمه عقد بين العبد و ربه ، فإله خلق كل الكون و الأرض مسخرة للإنسان و هي نعمة منه ليتمتع بها في حياته الدنيا ، و بمقابل ذلك يؤدي إليه الطاعة .

{وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ}

و قد سمي لكل عمل يتجه إلى طاعة الله و الإيمان به ، بالعمل الصالح و كل ممارسة تدخل ضمن هذا السياق تسمى حسنة ، و لكل حسنة اجر أو أكثر ، حسب أهمية العمل بالنسبة لما يدخل في صالح الأمة بما يرضي الله و يناسب تعاليم شريعته . و يأخذ الدين في الإسلام على صيغة عهد قطعه العبد مع ربه ، فحياة العبد و أسباب رفاهيته من نعم في الأرض : ماء ، زرعاً و متاعاً حتى و لو استثمر فيه الإنسان جهداً فهو هبة من الله وهي " دين عليه" و يجب تسديده إيماناً بالله و طاعة لسلطانه المطلع على الكون و العباد و يشرح لسان العرب كلمة دين على أنها " الجزاء و المكافأة و يوم الدين يوم الجزاء، وفي حديث سلمان أن الله ليدين الجماء من ذات القرن أي يقتص ويجزى و الدين الجزاء (...) و الدين الحساب و منه قوله تعالى: ذلك الدين القيم: أي ذلك الحساب الصحيح و العدد المستوي"¹

فيوم الحساب هو حساب يسدّد فيه الإنسان ما هو مدان به تجاه الله جزاء ما منحه من نعم ، كما أن الدين عند الاثوريين و الأكاديين هو " القانون" و "الديان" يقصد به في اللغة الإرمية و الأكادية و العبرية "القاضي"².

الدين إذن في الثقافة السامية القديمة هو القانون ، و هو الفصل و يوم الحساب في الإسلام. و الحساب يحيل إلى علاقة اقتصادية تجارية حتماً ، و لعل حساب الأجور و تقدير كل عمل بمقدار من الحسنات أو الأجور ، هو إستراتيجية تواصلية رسمها القرآن لإيصال فكرة الوقوف يوم القيامة أمام الله لعرب تعودوا على التجارة و حساب الربح و الخسارة فالربح من عمل صالحاً، و ادّخر من الأجور ما يربحه التواب عند الله . و من أشرك و عصى فقد فسق و لقي

1 (ابن منظور ، لسان العرب ، حرف الدال .

2 (محمد عبد الستار عثمان، المدينة الإسلامية، مرجع سابق، ص 15. و من أشرك و عصى فقد فسق و لقي العقاب و مؤواه النار و يقف الله هنا موقف القاضي "الديان" الذي يقضي بين الناس من مؤمن خسر متاع الدنيا و أطاع الله و أعلن و لاءه للسيادة السياسية للنسب و ا

العقاب و مئواه النار و يقف الله هنا موقف القاضي "الديان" الذي يقضي بين الناس من مؤمن خسر متاع الدنيا و أطاع الله و أعلن و لاءه للسيادة السياسية للنبي و لشرع الأمة ، فقد فاز بالجنة و من آثر الدنيا ، و أشرك و تبع الشيطان و هو عدو الله في الخطاب القرآني ، كذب بالنبي و ما نزل من شريعة و بالتالي خرج عن الأمة فإنه لم يعترف بالسيادة السياسية للنبي . فعلى هذا النحو تتشكل صورة العلاقة التي تربط العبد بربه ، فكل عمل صالح ، يقابله قدر من الأجور يدخرها المؤمن .

﴿ و من خفت موازينه فأولئك الذين خسروا أنفسهم بما كانوا بآياتنا يظلمون ﴾¹
" فمن ثقلت موازينه فأولئك هم المفلحون " .²

و فكرة الميزان في حساب سيئات أو حسنات الميت ليست غريبة عن العرف الشرقي القديم ، ففي مصر القديمة و عندما تعمم الخلود إلى كافة فئات الشعب و لم يقتصر كما كان على الملوك و النبلاء دخلت محاسبة الميت مرحلة جديدة فلا يفوز بالخلود من جموع الشعب إلا من عمل ما فيه خير الجماعة و كما فردا متبعا لقوانين الدولة و الملكية³ و أخلاق المجتمع و حسبت هذه الأعمال بمقدار اثنان و أربعين عملا صالحا ، فيسأل اوزيريس إلا له الميت عن أعماله بعد أن يزن قلبه هذا الأخير في كفة من قبل اله الموت انوبيس فيوضع القلب في كفة و في الكفة الأخرى ريشة ، فالفوز بالخلود في مصر القديمة يتوقف على مدى طاعة الفرد للنظام و الملكية و مقياس هذه الطاعة أعمال محسوبة و هي من الثقل تسكن القلب و بمقدار ثقله يكون حكم اوزيريس عليه أخالدا أم فان⁴ .

و نعتقد أن انتقال هذا الاعتقاد إلى الإسلام كان انتقالا غير مباشر قد يكون اوريوس الاسكندراني المناوئ للكنيسة الرستمية البيزنطية قد نقله إلى الهرطقات المسيحية ، اليهودية التي أتينا على ذكرها في الفصل الأول من هذا الباب و التي انتشرت في كامل الشام .

¹ (سورة الأعراف ، الآية 09 .

² (سورة المؤمنون ، الآية 102 .

³ (محمود سيد القمني ، رب الثورة ، اوزيريس و عقيدة الخلود في مصر القديمة ، المركز المصري لبحوث الحضارة ، الطبعة 2 ، القاهرة ،

1999 ، ص 193

⁴ (وليس بدج ، الديانة الفرعونية ، ترجمة نهاد خياطة ، دار علاء الدين ، دمشق ، 2000 ، ص 144 .

و يأتي ذكر الميزان في صيغة الجمع في أربع سور مكية و تذكر متناثرة في سبع مرات في هذه السور و هي الأعراف (مرتين) ، الأنبياء (مرة واحدة) ، المؤمنون (مرتان في آيتين متتابعتين) ، القارعة (مرتان) .

{وَالْوِزْنَ يُومِئِدِ الْحَقُّ فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ }

﴿ و من خفت موازينه فأولئك الذين خسروا أنفسهم بما كانوا بآياتنا يظلمون ﴾¹.

{وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا وَإِنْ كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا

بِهَا وَكَفَى بِنَا حَاسِبِينَ }²

" فمن ثقلت موازينه فأولئك هم المفلحون و من خفت موازينه فأولئك الذين خسروا أنفسهم

في جهنم خالدون "³.

" فأما من خفت موازنه فهو في عيشة راضية و أما من خفت موازينه فأمه هاوية " ⁴

توضع هذه الآيات إستراتيجية التواصل التي رسمها القران في الوسط المكي التجاري

لعرب تعودوا على علاقة محسوسة بالهتهم يلمسونها للتبرك بها و يقدمون لها القرابين جزورا

و هدايا صعب عليهم السذاجة عقولهم الوثنية ، تصور رب غير مرئي ساكن السماوات غير

مرئي و حاضر في كل مكان و زمان خالق الكون الإنسان بميت و يحي ثانية خلقه ، في عالم

الأخر ، فكان الأجدى مخاطبتهم بما تعودوا على ممارسته من تجارة العمل ، و الكسب.

" كل نفس بما كسبت رهينة" ، و الثمن يدفع بقدر الميزان و المكيال هنا ما هو سوى إتباع

شرع الله و الإيمان بوحدانيته و ترك الشرك و الولاء لنبي الله و الاعتراف له بسيادته

المفوضة من الله على خلقه و ليس تكرارا المفردات المرتبطة بموضوع التواب و العقاب و

إلباسها رمزية خلاقة مثل الموازين و حسابها، و صور الجنة و النار و ساكنيها ضرب من

العجز عن الخلق و الإبداع داخل هذا الخطاب مثلما يدعيه المستشرقون عندما رأوا في هذا

التكرار أسلوبا مملأ، بل بالعكس أن هذا التكرار و جب فهمه في سياقه كخطاب شفوي يقال لبشر

¹ (سورة الأعراف ، الآية 8-9.

² (سورة الأنبياء ، الآية 47.

³ (سورة المؤمنون ، الآية 102-103.

⁴ (سورة القارعة ، الآية 6 إلى 8.

منخرطين في سياق تاريخ الجزيرة العربية في القرن السابع، سياق تجسّد فيه الله كفاعل نشط في التاريخ يحدّد مصائر هؤلاء في العملية التاريخية " و تكمن أصالة هذه العملية و ابتكاريتها في ذلك الربط الاستثنائي الفريد من نوعه بين الممارسة السياسية و الاجتماعية و الثقافية الناجمة لمحمد و بين خلع التسامي و التعالي عليها بواسطة خطاب ديني يرتكز على نظام متماسك و شامل من المجازات و الاستعارات مع التفنن في استخدامها و كان أتباع النبي منخرطين في حركة خلافة و مجيئين من قبل الترميز (الرموز) الفني و المحرض المرتبط بكل مبادرة بشرية ذات اهداف مندمجة و حزينة (التواب في الآخرة جنات تجري من تحتها الأنهار ... الخ) أن حجم تأثير آية حضارة يتناسب مع مقدرتها على تركيز الوجود و أساليب الوجود البشري و قد أنجز القرآن شيء كبير في هذا الاتجاه¹.

إن هذا الرأي و إن ادر جناه لإثبات ما ذهبنا إليه من ربط القرآن السيادة العليا لله و بالتالي السيادة السياسية للنبي صلى الله عليه و سلم على الأمة الناشئة، إلا أنه يخطئ في الربط الميكانيكي بين الديني و السياسي و كأن هذا الربط كان مصطنعا ، بينما إذا رجعنا إلى نظرة غوشية في "دين المعنى" فإن الدين بطبيعته أن كان في مجتمع بدائي قبلي، كما كانت عليه عرب الجزيرة قبل الإسلام ، أو بعد مجيء الدعوة المحمدية ، فإن ميكانيزمات الدين تتمفصل بطبيعتها أو إن صح التعبير، حتما مع الظاهرة السياسية ، ليس بطبيعتها الدولانية ، فالدولة ما هي إلا نتاجها اللاحق². و بعد صيرورة معقدة للسياسي بل إن السياسي يلزم التنظيم الاجتماعي فارتباط جماليات القرآن الكريم في تفننه في الترميز المحرض على حسب تعبير أركون ، و المدمج للبشر في تاريخ جديد ، هو مجهود مسابير و محايت لعظمة العملية التاريخية ، حجما لسياقته في ترميز و تزيين الوجود البشري ، ترتبط جدليا بضخامة المشروع التاريخي المعطى، و العمل الدعوب على خلقه و إبرازه إلى الوجود . فيرتبط السياسي بالنظام الاجتماعي

¹ محمد أركون ، مرجع سابق ، ص 165.

² المفكر السياسي الألماني كارل شميت يبدأ كتابه " مفهوم السياسي " بالعبارة الآتية : "إن مفهوم الدولة يفترض وجود أسبقية لمفهوم السياسي" و هذا معناه أن الدولة ما هي إلا إحدى تجليات السياسي فلاسياسي لا يشترط وجود الدولة حيث أن مجتمعات قائمة اليوم دون وجود الدولة كالمجتمعات البدائية إذ لا يمكن تصور حياة اجتماعية دون وجود "السياسي".

Carl Schmit , La notion de politique , théorie du partisan , Flammarion , Paris , 1992 , p 57

المحمول في تلافيف الخطاب القرآني تحركه قوة سيكولوجية و هي غيظ *ressentiment* العربي المهزوم آنذاك هذا الغيظ الذي تحول في النبي (ص) إلى قوة تاريخية فاعلة خالقة لآفاق حضارية .

هذا الغيظ الذي نلتمس بذوره منذ أن وطئت أقدام الأجناس الأخرى أرض الحجاز، و الذي كان بمثابة صدمة للعرب الذين كانوا يحسبون أنفسهم بمنعه عن أطماع الأمم الأخرى ، وأنهم موضوع احترام منها . هذا الاحترام الذي توهمت قريش أنها أشتريته من الأمم المجاورة بالإيلاف .

خاتمة:

ها وقد أتينا إلى الشق الثاني من الإجابة عن سؤالنا الإشكالي عن الأسباب العميقة التي مهدت لظهور الإسلام و التي تتمثل في سيرورة تاريخية موضوعية تمخضت عنها ضرورة تغيير البنية المعنوية الدينية : لقد تطوّرت المدينة بطرق شتى ففي مكّة بلغت ذروتها مع تطوّر الحركة التجارية المورد الوحيد لسكانها من قريش و صاحب هذه الحركة توافد فئات عريضة من الغرباء عن القبيلة رقيقاً استجلبهم الأغنياء للخدمة و شحن البضائع، حرفيون امتهنوا مختلف الحرف المرتبطة بالحدادة و صناعة السلاح و كل الحرف المرتبطة بحاجات الترف. و لكن رغم الدور الذي كان يلعبه هؤلاء في حركة المدينة إلاّ أن هذه الأخيرة لا زالت تسيّر المنطق القبلي الذي و بالنظر إلى المعطيات الجديدة أصبح نظاماً مستبدّاً لا يعترف إلاّ بحقوق أفراد القبيلة - إذا من جهة، ولكن التزايد الديموغرافي داخل أحشاء القبيلة قريش، مثل أي قبيلة أخرى، سوف يؤدي غلأى انقسامها وبالتالي تشتتها إلى وحدات يحول قانون التناوب دون تعايشها في موطن واحد فهذا المشل يجد له في البادية حلاً واحداً و تغيير الموقع لأن القبائل المترحلة دائمة التنقل بحثاً عن الكلاً لدوابها، و لكن قريشا قبيلة مستقرة تكسب رزقها من التجارة التي يتيحها لها موقع مكّة كمركز عالمي لعبور البضائع ، فلامفرّ إذن توالى النزاعات و الأزمات و التي أشرفت علآ قيام حرب بين الفرقاء و التي كانت تحلّ مؤقتاً بالأحلاف و لكن ضمن المنطق القبلي فكلّ الأحلاف كانت مجرد تقاطب لعشائر مختلفة لإقامة توازن في القوى لتفادي الإشتباك مِقْتاً و لكن منطق التحرب حتى في وقت السّلم كان سارياً. هذه هي الأزمة التي آلت إليها القرية الكبيرة مكّة، هذا الوضع لا يمكن حلّه إلاّ بمؤسسة تتجاوز سلطة القبيلة التي يملكها الأسلاف الأموات، الذين يملون إرادتهم على الأحياء، وأرواح هؤلاء المولدة لمعنى وجود البشر مبعثرة في الأوثان و الأصنام و ظواهر الطبع بحيث يستحيل لأي كان من البشر القبض عليه و التكلّم باسمهم و نقل أوامرهم و الحكم باسمهم، و هذا الوضع تعمل القبيلة و العقل الوثني على الإبقاء عليه بشتى الوسائل لأن ظهور بشر يدّعي حمل أوامر من إله واحد بمثابة سيّداً مطلقاً للجماد و الأحياء يحمل المعنى الشامل و الكلّي، هو تهديد للوجود، للمعنى الذي بنت عليه البشرية البدائية الوثنية كلّ و جودها و هذا ما يفسّر ردّ الفعل العنيف و الشرس لقريش تجاه الدّعوة الإسلامية،

و لكن رغم مرور ثلاث عشرة سنة من الصبر و العمل الدؤوب من أجل نشر دعوته و جد النبي (ص) ثغرة في جدار النظام القبلي، دعا أهل يثرب و دعوه بدورهم ليحتضنوا الدعوة و لتصبح يثرب المدينة التي تدار شؤونها بالشرع الإلهي يتعايش فيها المسلمون وفق مبدأ الأخوة في الإسلام تحت السلطة الكارزمية للنبي . ولكن لتكتمل شرعية السلطة الجديدة، و لتبرر سيطرتها على البشر توجب عليها التأسيس لمعنى جديد لاجتماع البشر ضمن جماعة جديدة تحدث قطيعة و لو نسبية مع النظام القديم فما هي بنية هذا المعنى الجديد؟ و ما نوع الشرعية التي سوف تؤسسها هذا ما سوف نحاول الإجابة عنه في الفصلين الأخيرين من بحثنا.

الباب الرابع

السلطة في الإسلام

استراتيجية الهوية، الشريعة، الألوهة و النبوة، والإنسان

مقدمة:

في الفصول السابقة درسنا السيرورة التاريخية التي نشأ فيها الإسلام و المخاض الصعب الذي ولدت على إثره الجماعة الإسلامية ابتداءً من نواتها الأولى في مكة إلى أن أصبحت قوة سياسية ضاربة . و لكن لم يكن بمستطاع لا اليهودية و لا النصرانية - رغم توأجهما منذ قرون في ربوع العربية - أن يحدثا هذه الثورة في المجتمع العربي. فما هو إذن نظام المعنى الذي أتى به الإسلام حتى يتميّز عن الديانات التوحيدية الأخرى؟ والسؤال الثاني يكمل الأول، كيف يعبر السياسي عن نفسه في العقيدة الجديدة وكيف تدخل هذه الأخيرة الإنقسام داخل المجتمع بين حاكم و محكوم؟ هذا ما سنحاول الإجابة عليه من خلال الفصول الموالية التي سوف نعالج فيها علاقة الإسلام بالهوية العربية، و الأصول الإبراهيمية للعرب، ثم نتطرق لمسألة الشريعة التي هي محور أساسي يقنن عبرها كل سلوك البشر بحيث يصعب التمييز لدى المسلم بين ما هو مقدّس و ما هو مدنّس، ثم ندرس بعد ذلك مفهوم الألوهة و النبوة و العلاقة بينهما لننتهي إلى مسألة خلق الإنسان في الإسلام و مفهوم الإنسان الخليفة و إذ نحن نحاول ذلك فإننا نقف على بنية المخيال الإجتماعي و السياسي الإسلامي.

الفصل الأول:

الإسلام و إثبات الهوية العربية :

في هذا الفصل سنحاول تعميق مفهوم السياسي في الإسلام ضمن جدلية الداخل و الخارج فإذا ذهبنا بعيدا داخل العربي وقد أتينا عليه في الفصول السابقة و لكن مع الإشارة إلى علاقة العرب بالأمم المحيطة ونظرا لأهمية الخارج في صقل العقيدة الإسلامية و معها نهوض العرب كأمة توحدت تحت راية هذه العقيدة . تراءى لنا أن ندرس هذه العلاقة الجدلية بين الوعي الإثني العربي حتى لا نقول قومي لأن هذا الأخير سيتبعه وعي كبير للحدود القبلية و العشائرية الشيء الذي لم يحصل إلا بالتدرج بعد وقت طويل توطدت فيه الدولة الإسلامية بأجهزتها السياسية و هيئاتها المختصة في العهد الأموي.

الوعي الإثني العربي و المتمثل في الانتماء العرقي و اللغوي إلى جماعات قبلية كان يتمثل خارج التقاتل و التحارب الدائمين- في الحج إلى البيت و الكف عن الغزو طيلة الأشهر الحرم؛ أشهر التعبد و التجارة و الابتضاع توضع فيه الأسلحة خارج الحرم و تلتقي فيه جميع العرب تجمعهم شعائر الحج حتى و إن انصرفت فيه كل قبيلة إلى ضمنها.

إن النظام القبلي برهن على استنفاد شرعيته منذ أن أصبحت مكة مركزا للتجارة العالمية تطورت المدينة و فاضت حدود و عيها على حدود القبيلة قريش لم تعد هذه الأخيرة قادرة على تحمل أعباء عالمية هذا المركز الحضري الذي باتت الأباطرة و الملوك تتحرق شوقا للسيطرة عليها. لتأمين تجارتها فكان بمقدور قريش أن تعقد الأحلاف لتأمين تجارتها مع هؤلاء و كأنها تمثل دولة بينما تعجز عن الدفاع عن مدينتها أمام جيش أبرهة فتترك المدينة للغازي و ينجوا أفرادها برقابهم للاختفاء في الجبال المجاورة .

فالتجارة العالمية ، عبر مكة كانت فرصة تاريخية للعرب لاعتناق العالمية و الانفتاح على الحضارة . وكانت تبحث عن المخلص الذي يوحدنا و يبني مدينتها . و قد يتساءل القارئ عن علاقة دين توحيددي و كتاب منزل بمسألة الهوية العربية وقد جاء الدين للعالمين و ليس للعرب

و حدهم؟صحيح أنه لو كان ديننا مقتصرًا على العرب ما كان لينتشر خارج حدود الجزيرة العربية . فالمسألة هنا لا تتعلق بالتنزيل أو عدمه ، فالدين ظهر في زمن معين و مسند النص المشكل يطرح الآن على مستوى فعله في تاريخ البشر و إلى أي مدى كان أثره في حياتهم السياسية و الاجتماعية .

و الواقع التاريخي يجيبنا بأن أول جماعة بشرية تأثرت بهذه الدعوة ، و قبلت مبادئها هي : المجموعة العربية التي حملت أعباء الدعوة، التي ظهرت في أرضها و بلسانها العربي ، و على لسان نبي عربي أيضا . و هناك حديث مشهور يقول فيه النبي " إن الله اختار من ولد اسماعيل كنانة ثم اختار من كنانة قريشا ، ثم اختار من قريش بني هاشم ، ثم اختارني من بني هاشم " ¹ و المقصود ببني اسماعيل هنا ، العرب . و في عبارة المأثورة لعمر بن الخطاب يقول فيها : " العرب مادة الإسلام " . هذان القولان لنبي الإسلام و أشهر رجل من صحابته و خلفائه ، ذو دلالة عميقة فيما نحن عليه في هذا الفصل . فهذه العبارة تتم عن فكر ثاقب ووعي يتفاعل مع الواقع مصدقا للواقع التاريخي الذي خلقه الرجلان الأول بالوحي و الممارسة و الثاني بالمناصرة و المؤازرة . فهي تدل على الهوية العربية للإسلام . و لنا في ذلك عدة مؤشرات في القرآن . و الحديث في مواقف النبي من اليهود و الروم و الفرس . و تبلورت العقيدة الإسلامية من جدل الإسلام مع الواقع العربي القبلي في الجزيرة العربية و الديانات التوحيدية : اليهودية و المسيحية ، و تعبيراتها السياسية من خلال الممارسات الدينية لأصحابها و تغييراتها السياسية من خلال الممارسات الإمبراطورية للحبش و الروم و الكيانات السياسية لليهود يملكه ذي نواس و الجماعات اليهودية في المدينة بالإضافة إلى الفرس كطرف مباشر أو غير مباشر ضمن هذه الممارسات .

عروبة الإسلام:

ظهرت الإرهاصات الأولى لعروبة العقيدة الإسلامية في الممارسات الطقسية لعبد المطلب ، و التي ذكرناها آنفا لما حفر بئر زمزم و الذي قد احتفراه في غابر زمن تلك البقعة من الأرض إسماعيل جد للعرب،ولما همّ أيضا بذبح ابنه عبد الله والد النبي محاكيا الجد الأول للعرب

¹ (ابن كثير فصول من السيرة النبوية ، مرجع سابق ، ص 89

إبراهيم الخليل. لقد سبق هذا المعتقد و الممارسة الطقسية المرافقة له ضمن النسق الديني الجديد الذي أتى به محمد رسول الله (ص) الذي قال في حديث شهير له " من أحب العرب فقد أحبني و من أبغضهم فقد أبغضني".

فالروح العروبية أو لنقل الشعور القومي لدى النبي (ص) كان قويا و مقترنا بطريقة حميمية مع الدعوة الإسلامية و يقول في حديث " إن الله اختار العرب من العرب ،اختار مضر من مضر اختار قريش و من قريش اختار بني هاشم و من بني هاشم اختارني أنا" و هو بهذا ينحو منحى موسى عليه السلام فالله اختار بني إسرائيل و من بني إسرائيل بني لاوي قبيلة موسى و من اللاويين اختار موسى رسولا .

ومن هذه السلسلة في التفصيل نستنتج أن النبي يجعل من أمته الأمة التي اصطفاها الله، ليجعل من أحد أبنائها رسولا. ولا يبخل علينا القرآن بالهوية العربية للقرآن و تأتي لفظة عربي في السور المكية . وقد أكدنا أعلاه أن كل الخطاب القرآني في المرحلة المكية كان موجها إلى قريش فالآية {إِيلَافِ قُرَيْشٍ إِيْلَافِهِمْ رِحْلَةَ الشِّتَاءِ وَالصَّيْفِ فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِّنْ جُوعٍ وَآمَنَهُمْ مِّنْ خَوْفٍ} ¹ لا يمكن فهم هوية نعت "عربي" التي وردت في القرآن إلا إذا ربطناها بهذه الآية . فالآية تذكر في البداية نعمة الله على قريش إذ بفضل هذا الإيلاف استحكمت قريش في أمن قوافلها نحو الجنوب شتاء و نحو الشمال صيفا و أمنت مصالحها مع جميع القبائل العربية. هذا الإيلاف هو من قدرة الله فالإيلاف له وظيفتان : فهو من جهة ضمان لأمن تجارتها موردها الاقتصادي الوحيد ، الذي يعيش منه أهل مكة ، و من جهة أخرى هو عقد تحالفات مع الشعوب و القبائل الأخرى حتى تأمن المدينة من حربهم ، و بالمقابل عاهدت قريش نفسها أن لا تدخل في حروب مع جيرانها ، و هذا ما يفسر غياب الأسوار و الحصون حول المدينة ، و كل هذا من نعمته تعالى فوجب على قريش أداء ما تدينه إلى الله مقابل تلك النعمة . "فليعبدوا رب هذا البيت " فشرعية دعوة محمد الدينية ، تجاه قريش تتمثل في هذا الأمان الذي وهبه الله للمدينة كونها مدينته لأن بيته يتوسطها . ومادامت العرب تسكن هذه المدينة فقد حباهم الله بأن يقيم بينهم ، فالقرآن الذي أنزله الله على نبيه نزل بالعربية لغة العرب و على لسان نبي

¹ (سورة قريش ، الآية 1-4

عربي أيضا ، ومن بين أهل قريش ، فكل هذه النعم وهبها الله لهم و هم " لا يعقلون" . قال قريش ناكرون لنعم الله فضلوا عليه "الغرانيق الثلاث" اللات و العزى و مناة.

وفي مكان آخر يذكرهم كيف ان الله أنقذهم و مدينتهم من جيش أبرهة الغازي و الذي ، لم يكن لهم عليه حولا و لا قوة ، خرجوا من مدينتهم و لجأوا إلى أعاليها تاركين ديارهم و أموالهم {أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفِيلِ أَلَمْ يَجْعَلْ كَيْدَهُمْ فِي تَضَلُّيلٍ وَأَرْسَلَ عَلَيْهِمْ طَيْرًا أَبَابِيلَ تَرْمِيهِمْ بِحِجَارَةٍ مِّن سِجِّيلٍ فَجَعَلَهُمْ كَعَصْفٍ مَّأْكُولٍ} ¹ . لم يكن القرآن أول من ذكرها فقد قيلت فيها أشعار تحكي عن تدخل الله في هزيمة الجيش الغازي ، يذكر ابن هشام أبياتا لسبيعة بنت الأحمب بن زبيبة و كانت زوجة لأحد من بني تميم و هم من قريش :

أبني لا تظلم بمكة لا الصغير و لا الكبير

و في بيت آخر :

أبني قد جربتها فوجدت ظالما يجور
الله أمنها و ما وما بنيت بعرضتها قصور

و في آخر:

و الفيل أهلك جيشه يرمون فيها بالصخور²

وفي شعر رؤبة ابن الحجاج:

ومسهم ما مس أصحاب الفيل.
ترميهم حجارة من سجيل.
ولعبت بهم طيرا أبابيل.

و يتسق موقف أمية بن أبي الصلت في صيغته مع الفكرة القرآنية فتصبح هزيمة أبرهة آية من آيات الله ففي قصيدة اشتهر بها يقول:

إن آيات ربنا ثاقبات

لا يماري فيهن إلا الكفور

ومن هذه الأبيات:

(1) سورة الفيل

(2) ابن هشام،السيرة،ص12

حسب الفيل بالمغمس	حتى ظل يحبو كأنه معفور
لازما حلقه الجران كما قطر	من صخر ككبك محذور
حوله من ملوك كندة أبطال	ملايث في الحروب صقور
خلفوه ثم آبد عدوا جميعا	كلهم عظم ساقه مكسور
كل دين يوم القيامة عند الله	إلا دين الحنيفية بور

نلاحظ عبر هذه الأبيات التي نظمت قبل مجيء الدعوة الإسلامية برون وعي ديني جديد ، و

هو إحساس العربي بأن رب البيت يتدخل في التاريخ ، ويغير مجراه حاميا لبيته ، وراعيًا للساهرين على خدمته ، و المقيمين حوله. ففي حين توقفت معجزات الرب العبراني و الرب المسيحي عن فعل المعجزات ،هاهو الله يبادر بها في جزيرة العرب.وهي بداية تجليه للناس و هنا (العرب) فإذا كانت الأبيات الثانية التي أتينا على ذكرها تذكر معجزة الطير الأبابيل كقدرة قادرة لا يتحدد مصدرها ، فإن أبيات سبيعة في مجموعة الأبيات الأولى و قصيدة أمية ابن أبي الصلت تتكلم عن المعجزة وترجع في أصلها إلى الله لأول مرة يتدخل الله المتعالي في شؤون البشر و ينقذ العرب من محنتهم دون وسيط فلا ذكر لآت و العزى ولا مناة ولا حتى هبل . إنه الله الحق القادر، يتدخل مباشرة لدحر أعدائه و أعداء العرب . وبهذه الصفة دخلت العرب في التاريخ المقدس .

ارتقى وعي العربي إلى الأسطورة بدأت تتوسع آفاقه من عبادة الحجر و الحيوان و النبات كمنبع لقوى غيبية تتدخل في سير الطبيعة ، و الكون إلى آفاق أوسع . كما كان عليه الحال عند البابليين القدامى ، و العبرانيين منهم يهود ومسيحيين ، حيث يتدخل في سير الكون و التاريخ عندهم الرب البارئ المتعالي . انتقل خيالهم من قصص الجن و السعالي و من الشعر العاري الفج ، إلى نسج قصص تحكي علاقتهم مع قوة علوية غير متناهية القدرة في تحريك الكون و تقرير مصائر البشر، فالجماعة التي تعي أنها ارتبطت بعلاقة مع الله فإنها تشعر بأنها مقدسة .

الإسلام، محمد و اليهود

دخل الاسلام منذ بدء البعثة في علاقة معقدة ، تارة مسالمة، و تارة أخرى متوترة لدرجة

العداء المفتوح ، مع كل من النصرانية و اليهودية. لم تكن الجزيرة العربية خالية من أتباع

هاتين الديانتين. و كان النبي (ص) قبل المبعث ، يلتقي بالرهبان من النصارى ، في رحلاته التجارية ، مع عمه أبا طالب و هو طفل ، ثم سافر في تجارة للسيدة خديجة ، و قد فاق العشرين من عمره . كما كانت تعرف قريش كلها اليهود التجار المقيمين في مكة و النصارى منهم الأحرار والرقيق . و كثيرا ما كان يتردد النبي (ص) كما أسلفنا ، على فتى نصراني كان عبدا لأحد أغنياء قريش على ما تروي السير، كما أن زوجته السيدة خديجة قربته أكثر من ابن عمها النصراني الحنيف ورقة بن نوفل . و هذه العلاقات عرفته على النصرانية بشقيها البولسي الكنيسي البيزنطي المؤله لعيسى بن مريم عليه السلام ، و كذلك على اليهود أيضا ، فكان هؤلاء يزورون مكة تجارا من المدينة و منهم من أقاموا فيها¹ كما أن العرب الذين هادوا كانوا يحجون إلى البيت الحرام . و لم يكن تواجد أهل الكتاب في الجزيرة العربية دون حدوث صدامات بين النصارى واليهود و ذلك منذ أواسط القرن الثالث الميلادي² و كانت نجران مركز للنصرانية في جنوب الجزيرة العربية و كان لهم اسقفا يدعى بولس³، و معروف أن الحبشة كان يحركها طمع لا يفنى في بسط نفوذها على اليمن. وكان أهل هذا البلد و ملوكها دائمي التحارب مع جيش الأحباش و نجحوا في تحرير بلدهم في عهد أبو كرب أسعد و في عهد أبي نواس الذي اعتنق اليهودية و ليتخلص من أي أثر يذكر للأحباش، قام بغزو نجران في سنة 523م و خير أهلها بين نبذ المسيحية، أو القتل حرقا، فتخيروا القتل و آثروا الاستشهاد، فحفر لهم أخاديد أحرقهم فيها و أحرق إنجيلهم⁴ . و فشى أمر هذه الحادثة في كامل الجزيرة و بقيت جرحا مفتوحا في جسد العربية كلها ،وقد ذكرها القرآن الكريم { قُتِلَ أَصْحَابُ الْأُخْدُودِ النَّارِ ذَاتِ الْوُقُودِ إِذْ هُمْ عَلَيْهَا قُعُودٌ وَهُمْ عَلَى مَا يَفْعَلُونَ بِالْمُؤْمِنِينَ شُهُودٌ }⁵ لا تخلو هذه الآية من طابع التنديد بما دون ذكر أطراف النزاع أو مقترفي الجريمة التي كان ضحيتها أناس مؤمنون، و هم نصارى نجران و الذي قام بالفعل ذو نواس اليهودي ، رغم أن هؤلاء من أهل الكتاب و لكن

¹ (جواد علي ، المفصل ، مرجع سابق ، ج6 ، ص 511

² (يقول جواد علي : " و تهود قوم من الأوس و الخزرج عد خروجهم من اليمن لمجاورتهم يهود خيبر و تربيطة و النصر و تهود قوم بني الحارث بن كعب و قوم من غسان و قوم من جدام " نفس المرجع ، ص 514.

³ (الأب لويس شيخو ، النصرانية و آدابها بين عرب الجاهلية ، ط2 ، دار المشرق ، بيروت ، 1989 ، ص 60

⁴ (السيد عبد العزيز سالم ، تاريخ العرب قبل الإسلام ، مرجع سابق ، ص 125

⁵ (سورة البروج ، الآيات 4-7

ليسوا كلهم مؤمنين فالشك في إيمان هؤلاء يظهر في الآية: ﴿وَجَاوَزْنَا بِبَنِي إِسْرَائِيلَ الْبَحْرَ فَأَتَوْا عَلَى قَوْمٍ يَعْكُفُونَ عَلَى أَصْنَامٍ لَهُمْ قَالُوا يَا مُوسَى اجْعَلْ لَنَا إِلَهًا كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ﴾¹ ﴿وَقَضَيْنَا إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ لَتُفْسِدُنَّ فِي الْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ وَلَتَعْلُنَّ عُلُوقًا كَبِيرًا﴾² ﴿وَإِذِ اتَّيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَالْفُرْقَانَ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾³ الآياتان و ردتا في سورتين من السور المكية ، في وقت لم يدخل فيه النبي (ص) في علاقة مباشرة مع اليهود. وتعددت هذه الآيات في المرحلة المكية والتي لا يتسع المكان لذكرها كلها، و لكن هاتين الآيتين وحدهما توحيان بموقف الريب الذي يبديه القرآن حيال اليهود ، حتى و إن لم يذكر في هذه المرحلة كلمة "يهود" بل يتكلم عن نبي إسرائيل و تخصيصها أو تعميمها عن أهل الكتاب و منهم المؤمنين بالتوراة "اليهود" .

و من ذكر هذه الآيات و الريب الذي تحمله إزاء اليهود نعرف أن هوية الجاني في حادثة الأخدود قد انكشفت . لا نود هنا أن ندرس موضوع اليهود في القرآن فحسب بل ندرسهم لتبيان موقع و موقف الإسلام الدين العربي الذي ظهر عند العرب إزاء أهل الكتاب و اليهود على وجه الخصوص و تتكرر في القرآن لفظة العربي إحدى عشر مرة في السور المكية ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾⁴ . و العتاب هنا موجه للعرب ، اللين و إن بقوا على وثنياتهم و رفض غالبيتهم لليهودية و النصرانية لعدم توافقها مع عقليتهم ، فهو يحاول أن و يبشرهم بان لهم كتاب عربيا مثل ما هو لليهود الذين علوا علوا كبيرا و يعبرون بكبرياء العرب كونهم أميون في درجة سفلى منهم .

لقد التصقت بالعرب صفة الأميين أي من لا كتاب لهم و لا شرع و بالتالي الفرقة و التشتت و كانوا في هذه الحالة في درجة أدنى من الأمم المجاورة لها و الموحدة بكتاب و شرع و كانت عينة من هذه الأمم مقيمة في قلب الجزيرة العربية و هم اليهود.

¹ (سورة الأعراف ، الآية 138

² (سورة الإسراء ، الآية 4

³ (سورة البقرة ، الآية 53

⁴ (سورة يوسف ، الآية 2

و لعل تكرارا كلمة أمي في السور المدنية كانت ردا على اليهود الذين كانوا فعلا يعبرون المهاجرين و الأنصار بالأميين فاليهود الذين خيرهم الله دون الأمم بدأو فعلا يستكبرون .
النصارى سيثروا بمجيء النبي (ص) و قرأو ذلك في كتابهم كبيرا الراهب يرى فيه علاقات النبوة ، و اكبر اليهودي يبشر جده عبد المطلب بأنه سيخرج في ذريته نبي و عبد الله بن سلام الذي اعتنق الإسلام و خرج عن دين قومه اليهود يقر بوجود ما يدل على أن محمدا (ص) عليه و سلم هو النبي الذي ينتظره اليهود .

دخل النبي (ص) المدينة و كان يحمل معه أمل تخليص الوثنيين و أصحاب الكتاب نصارى و اليهود و الذين كان يرى فيهم أحسن نصير و مؤيد بما أنها يعوان إلى التوحيد ، و أما أن نزل بالمدينة حتى عاهدهم في الصحيفة أن لهم من حقوق و واجبات ما للأطراف الأخرى المنصوبة تحت المعاهدة و كان يطمح النبي في أن يعترفوا بنبوته فعمل في بداية إقامته في المدينة كل ما كان بوسعه و برؤية سياسية نفاذة من اجل كسب رضاهم لان الوقت هو توحيد سكان للانتقام من الملأ المكي لما لحق بالنبي و أصحابه في تمثيل و كثيرين و سلب أموالهم .
و يذهب ملرغوليوت انه لما توفي أبو إمامة اسعد بن زرارة زعيم بني النجار جاء جماعة من اليهود إلى النبي(ص) طالبين منه تعيين خليفة له فقال لهم " انتم أخوالي و أنا منكم و أنا نقيبكم" ¹. هذه العبارة من مارغوليوت تستحق وقفة لغرابتها فإما أن مارغوليوت غير مطلع على كتب الإخباريين أو أن كانون سل canon sell لم يحسن النقل عنه فكيف تأتي اليهود لتطلب من النبي (ص) أن يعين خليفة على بني النجار و هم أبعد من أن يفكروا حتى في ذلك من منطق أنهم غرباء على العرب . و حتى و لو أجزنا ذلك فان منطق النظام القبلي يمنع من تدخل غريب عن القبيلة في تدبير شؤونها و الصحيح هو أن جماعة من بني النجار هي التي أتت النبي فلما يقول " انتم أخوالي" فانه يقصد بالطبع بني النجار و هذا ما يقوله ابن كثير في تاريخه².

¹ (كانون سل ، تاريخ القران ، مرجع سابق، ص 60.

² (ابن كثير ، البداية....، مرجع سابق ج4، ص567

لم تبلغ حسب ادعاء مارغوليوث العلاقة بين النبي (ص) و اليهود و إنما كانت العلاقة هذه مشدودة بالمعاهدة و كل هذه المودة القريش في بدر و بدأ موقف النبي يقرى التي أنت في الصحيفة التي توضح موقع كل طرف من ساكنة المدينة و هذا لم يمنع بعضا من اليهود من الدخول إلى الإسلام و كان أولهم عبد الله بن سلام و كان "خير عالم" و ينقل ابن هشام قصة دخوله إلى الإسلام و كان ذلك النبي (ص) في أول قدومه إلى المدينة ، حيث انه رأى فيه النبي الذي تكلمت كتب اليهود و بشرت به مخلصا و تبعه في إسلامه أهله و لم يكن إسلامه هذا بالأمر الهين بالنسبة إليه حيث تكتم عن ذلك لأهله و لم يخبرهم إلا بعد وقت طويل¹.

و هناك رجل آخر آمن بالنبي (ص) و كان حبراً عالماً ، و كان رجلاً غنياً كثير الأموال من النخل² و هو "مخيريقي" و كان يعتقد أيضا بأن النبي(ص) هو النبي المنتظر ، و كان دخوله الإسلام حسب ما يروي ابن هشام "شهادة" و لكن كان ممارسة على فطرة ما قرأ في التوراة ، و عدم شهادته يعود حسب ابن هشام كونه "غلب عليه إلف دينه"³ و لكن تنبيه قضية الإسلام كانت تسودها كل صفات الرجل الشجاع الذي تحدى قومه "حتى إذا كان يوم احد ، و كان يوم احد يوم سبت، قال : يا معشر يهود، و الله أنكم لتعلمون أن نصر محمد عليكم بحق قالوا : أن اليوم يوم السبت ، قال : لا سبت لكم" خرج إلى احد مقاتلاً فقتل و كان قد أوصى قومه قبل ذلك أن يترك ماله إلى النبي (ص) هذا الأخير الذي كان يقول احتراماً له و إجلالاً "مخيريقي" خير يهودي " و لما قبض النبي أمواله أخرجها صدقات على سكان المدينة⁴ ، و جاء في مكان آخر من السيرة انه "اسلم"⁵ و هناك من اليهود من نافقوا المسلمين في إسلامهم و تحالفوا من الوثنيين من سكان المدينة و هم عدد ليس بالقليل ، جاء ذكر أسمائهم في مختلف كتب السيرة .

و لعل أشهر من أسلم من اليهود ، هو عبد الله ابن سلام ، لأنهم كانوا خارج طائفة اليهود ، أي كانوا عرباً تهودوا فإذا كانت العقيدة تقرّبهم من بني إسرائيل من يهود المدينة ، فان العرق

¹ (ابن هشام السيرة ، ص 517.

² (نفس المرجع ، ص 518

³ (نفس المرجع ، نفس الصفحة

⁴ (نفس المرجع ، نفس الصفحة

⁵ (يكتب ابن هشام صراحة عن إسلامه في الجزء الذي خصصه للحديث عنه حيث وضع له عنواناً فرعياً : "إسلامه و موته و وصاياته" .

العربي كان اشد عليهم في أن لا يسلموا و يخالفوا النبي (ص) . بينما تشدد اليهود من القبائل الإسرائيلية في يهوديتهم ، لأن الخروج عن الدين اليهودي بالنسبة لبني إسرائيل هو هدر لهويتهم ، لارتباط اليهودية لديهم بالانتماء القومي ¹.

و فعلا إذا كانت الصحيفة المعاهدة تركت لليهود حريتهم الدينية فان استقرار شوكة المسلمين بعد غزوة بدر ، و اثر هذه الأخيرة في نشر تماسك الجماعة الإسلامية أدى حتما إلى عزل اليهود دنيا و سياسيا .

و كان النبي(ص) قد بعث برسالة إلى يهود خيبر يدعوهم إلى الإسلام .
" بسم الله الرحمن الرحيم من محمد رسول الله (ص) صاحب موسى و أخيه ، و المصدق لما جاء به موسى : ألا إن الله قد قال لكم ا معشر أهل التوراة و إنكم لتجدون ذلك في كتابكم : محمد رسول الله و الذين معه أشداء على الكفار و رحماء بينهم تراهم ركعا و سجدا يبتغون فضلا من الله و رضوانا بعد أن شكر فيهم إيمانهم و نعمة الله عليهم بختم الرسالة هل تجدون فيها انزل الله أن تؤمنوا بمحمد فان لم تجدوا ذلك في كتابكم فلا كره عليكم قد تبين الرشد من الغي فادعوكم إلى الله و نبيه" ²

استقبلت الرسالة بالرفض و الحقيقة أن ترك اليهود على دينهم لم يكن في صلب البرنامج السياسي و الديني الذي أتى به بل إن إرادة الله الموحى عن طريق رسوله كانت تتعدى الظرف السياسي الذي اترته الصحيفة فطبيعة الإسلام الشمولية ظهرت في أوائل السورة المكية كون اختلاف أهل الكتاب يهودا و نصارى و داخل اليهود من جهة و داخل النصارى من جهة أخرى هو خروج عن الطريق الصحيح الذي أتى في كتاب موسى ، و يباشر القرآن الكريم باللوم على بني إسرائيل لما خصهم الله من نعمة { يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَنِّي فَضَّلْتُكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ } ³. و لكن اشترط عليهم لقاء هذا التفضيل {وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ

¹ (رشاد عبدالله الشامي ، إشكالية الهوية في إسرائيل ، مجلس الثقافة والفنون و الآداب ، الكويت ، 1997 ، ص 12 .

² (ابن هشام السيرة .، مرجع سابق ، 544-545

³ (سورة البقرة، الآية 122.

بَنِي إِسْرَائِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْكُمْ وَأَنتُمْ مُّعْرِضُونَ¹

كان النبي (ص) يتمنى أن ينخرط اليهود في الدعوة الإسلامية، لقد عرض عليهم كل برنامج هذه الدعوة و لكنهم اعرضوا عن ذلك إلا القليل منهم و قد أتينا على ذكرهم : عبد الله بن سلام ، و المخيريق. و القرآن لا ينكر على اليهود حقيقة ما لديهم من كتب فكتاب موسى أوحى إليه ليهدي بني إسرائيل : {وَإِذْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَالْفُرْقَانَ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ }² ، {وَآمَنُوا بِمَا أَنزَلْنَا مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَكُمْ وَلَا تَكُونُوا أُولَٰ كَافِرٍ بِهِ وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا وَإِيَّايَ فَاتَّقُونَ }³

{وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ قَالُوا قَالُوا نُوْمِنُ بِمَا أَنزَلَ عَلَيْنَا وَيَكْفُرُونَ بِمَا وَرَاءَهُ وَهُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَهُمْ قُلْ فَلِمَ تَقْتُلُونَ أَنْبِيَاءَ اللَّهِ مِنْ قَبْلُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ }⁴.
{قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَىٰ قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَهُدًى وَبُشْرَىٰ لِلْمُؤْمِنِينَ }⁵. و لكن إذا كان جبريل مصدق لما بين أيدي أهل الكتاب من كتب فان هذه الكتب لا تُقرأ على حقيقتها إذ يُحجر عليها أصحابها عندما يكذبون بنبوته محمد (ص) و ما أتى في الكتب بشرى بمبعثه كنبى مخلص.

{وَلَمَّا جَاءَهُمْ رَسُولٌ مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمْ نَبَذَ فَرِيقٌ مِّنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ كِتَابَ اللَّهِ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ كَانَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ }⁶ ، {إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ }⁷ هذه الآيات توضح بشكل قاطع موقف القرآن من أهل الكتاب (اليهود أنهم ينكرون عن النبي (ص) النبوة .فبعد أن وجه إليهم اللعنة فإنه يعدهم بنار جهنم.

¹ (سورة البقرة ،الاية 83

² (سورة البقرة ، الاية 53

³ (سورة البقرة ، الآية41

⁴ (سورة البقرة ، الآية 91

⁵ (سورة البقرة ، الآية 97

⁶ (سورة البقرة ، الآية 101

⁷ (سورة البقرة ، الآية 159

{إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ الْكِتَابِ وَيَشْتَرُونَ بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَٰئِكَ مَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ إِلَّا النَّارَ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ} ¹

و لكن من ضمن كل ما ادّعت اليهود أنه الكتاب لا يعترف القرآن الكريم إلا بما أوتي

موسى فقط.

{وَإِذْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَالْفُرْقَانَ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ} ²

لأن موسى كليم الله و هو الذي أوتي الشرع أو ما يسميه اليهود بالوصايا العشر التي لا ينكرها الإسلام الذي أدخلها في خانة "الكبائر" ، بل هي الحق . و الشرع الإسلامي الذي أتى في القرآن ، ما هو إلا توكيد لشرع موسى.ولكن اليهود أضافوا إليه كتبا و بنظر الإسلام هي تحريف لشريعته.

{فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُمُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لَيْسَتُوا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا فَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ} ³ وهنا يكشف القرآن عن سر اليهود ،لقد حادوا عن شرائع موسى الذي أوحيت له من رب العالمين و لجميع الناس ولكنهم جحدوا فجعلوا من بعده كتب تخدم مصالحهم الخاصة و لعل عبارة" ليشتروا به ثمنا قليلا" تشير إلى تشريع و تجويز اليهود بممارسة الربا هذه الممارسة التي حرّمها القرآن تحريما قاطعا.

{ فَبِظُلْمٍ مِّنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَبِصَدِّهِمْ عَنِ سَبِيلِ اللَّهِ كَثِيرًا وَأَخَذَهُمُ الرِّبَا وَقَدْ نُهُوا عَنْهُ وَأَكْلِهِمْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ مِنْهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا} ⁴

إن التجارة بالمال عن طريق الإقراض كانت منتشرة بشكل خاص في مدن الجزيرة العربية . و قد ذكرنا في مكان آخر انتشار هذه الظاهرة في المجتمع المكي على نطاق اقتصادي واسع، كانت ترهن به رقاب الناس و أعراضهم. وظهرت خطورة هذه الظاهرة لما أصبحت تهدد استقرار الأمة الناشئة التي اضطر فيها الكثير و منهم النبي (ص) و أبو بكر إقراض المال من اليهود ⁵ ، وكان اليهود في ممارسة الربا يصلون بنسبة فائدة من 100% إلى مائتين في المائة

¹ (سورة البقرة ، الآية 174

² (سورة البقرة ، الآية 53

³ (سورة البقرة ، الآية 79

⁴ (سورة النساء الآية 160-161

⁵ (شاكرا النابلسي، المرجع السابق،ص 55

مما يجعل الدائن في تبعية مطلقة لصاحب الدين، ولم تكن ممارسة الربا بالنسبة لليهود مجرد نشاط اقتصادي مع ما كانوا يجنونه من أرباح طائلة، وغنما كانت من صلب عقيدتهم أيضا، فكل غريب يهي يجوز عليه الربا و يحرم على اليهودي مراعاة أخيه. ¹ و لما حاول أبو بكر اقتراض مال من اليهودي، ورفض هذا الأخير خوفا من ألا يستفيد من هذا القرض شيئا من الربا رد عليه اليهودي مستهزئا بالله تعالى، فضربه أبو بكر. ²

ودخلت اليهود في جدل عقيدي حاد مع النبي (ص). في هذا الجدل سوف نتحدد شخصية الإسلام كدين مستقل، قد يطبع هذا الجدل بالسخرية الحادة و الاحتقار، وقد ذكر كتاب السير و قائع هذا الجدل. يذكر بن هشام حوارا جرى بين أحد أئمة اليهود العالمين بالكتاب و النبي (ص)؛ إذ قال حربمة: "يا محمد، إن كنت رسولا من عند الله فقل الله فليكلنا حتى نسمع كلامه." ³

و يظهر من كلام الرجل العارف بأسرار الوحي و النبوة أنه يطلب المستحيل، فمن شروط الوحي أن لا يكلم الله رسله إلا بواسطة و في الديانات السماوية الثلاث، الوساطة هي جبريل و لا يكلم الله العالمين، فكلامه متجه فقط إلى من اصطفاه لذلك الغرض فإذا كلم الله محمدا فإن بإمكانه أن يتكلم مع أي شخص آخر. ويعلمون ذلك من موسى عليه السلام، ففي كلامه هذا نفي لنبوته و وحيه و قد نزل الوحي في ذلك حسب ابن هشام، {وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ لَوْلَا يُكَلِّمُنَا اللَّهُ أَوْ تَأْتِينَا آيَةٌ كَذَلِكَ قَالَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ مِثْلَ قَوْلِهِمْ تَشَابَهَتْ قُلُوبُهُمْ قَدْ بَيَّنَّا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ } ⁴ في حادثة أخرى ذات أهمية في توضيح موقف النبي إزاء اليهود و قناعته التي لا تهتز إزاءهم و إزاء النصارى، هي لما آتاه أحد أئمة اليهود و أشرفهم و هو عبد الله الأعور الفيظوني و قال له: ما الهدى إلا ما نحن عليه، فاتبعنا يا محمد تهتد؛ وقالت النصارى مثل ذلك. ⁵ وكان ذلك تحد من اليهود الذين دعاهم هو نفسه إلى الإسلام و لكنهم رفضوا و ها هم يردون و من موقف ضعف، و من باب التهور و السخرية يدعونه لدينهم. وهذا فصل آخر في نفي

¹ نفس المرجع ، ص 56

² ابن هشام ، السيرة مرجع سابق ، ص 559

³ ابن هشام ، السيرة النبوية مرجع سابق، ص 49

⁴ سورة البقرة ، الآية 118

⁵ ابن هشام ، مرجع سابق ، ص 549

النبوة عنه، وأكثر من ذلك يقصدون بهذه الدعوة بأن النبي على ضلالة و أن كل ما يدعو إليه كذلك. و يزعم ابن هشام بأن الآية {وَقَالُوا كُونُوا هُودًا أَوْ نَصَارَى تَهْتَدُوا قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ} ¹ نزلت بمناسبة هذه الواقعة. و الحق أن موقف القرآن هذا يؤكد وسطية أمة الإسلام بالنسبة للنصرانية و اليهودية لأنها حادت عن التعاليم الإبراهيمية الأولى، وهاهي أمة الإسلام تعيد إحياءها، بالرسالة التي أوحيت إلى النبي (ص)، و ما سوف يعمق هذا الحياء و الوسطية، هو نقل النبي (ص) القبلة من البيت المقدس بالشام إلى الكعبة. و دعم الوحي هذا الموقف {وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعِ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَى عَقْبَيْهِ وَإِنْ كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا لَوَّىٰ قَوْلَهُمْ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ وَإِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ} ²

استنكر اليهود هذا العمل فاتجه إليه نفر من أشرف اليهود و زعمائهم و هم رفاعة بن قيس، وقردم بن عمرو، وكعب بن الأشرف، ورافع بن رافع، والحجاج بن عمرو، حليف كعب ابن الأشرف و الربيع بن الربيع بن أبي الحقيق، و كنانة بن الربيع بن أبي الحقيق، فقالوا: يا محمد، ما ولاك عن قبلتك التي كنت عليها وأنت تزعم أنك على ملة إبراهيم و دينه؟ ارجع إلى قبلتك التي كنت عليها فنتبعك ونصدقك" ³ و لازال اليهود يستفزون بسخرية و مباهاة بعقيدتهم. و لما هزمت قريش يوم بدر جمع رسول الله (ص) يهود في سوق بني قينقاع، حين قدم المدينة، فقال: يا معشر يهود، أسلموا قبل أن يصيبكم الله بمثل ما أصاب به قريشا، فقالوا له: يا محمد، لا يغرنك في نفسك أنك و الله لو قاتلتنا لعرفت أننا نحن الناس، وأنك لم تلق مثلنا " فإذا وصل السجال إلى حد الاقتتال. وكان اليهود يدركون أن النبي (ص) سيقوى جأشه بعد هذا العمل العسكري الناجح (غزوة بدر) و أن عنادهم سوف يؤدي لا محال إلى دخولهم في حرب مع المسلمين. و ما كان أخطر من لدن اليهود على المسلمين، هو إذا كان هؤلاء لروح النزاع

¹ (سورة البقرة، الآية 135)

² (سورة البقرة، الآية 143-144)

³ (ابن هشام، السيرة، مرجع سابق، ص 550)

القبلية التي كانت تتخر جسم عرب المدينة قبل مجيء النبي (ص) فكان اليهود إذا ما مروا على جماعة من الأوس و الخزرج يحركوا فيهم الفرقة القبلية. عندما يذكرون لهم وقائع ، التطاحن التي كانت بينهما قبل الانصواء تحت الإسلام .ومنها واقعة يوم بعثت و هي آخر يوم من أيام الأوس و الخزرج¹ ، حيث كان النصر في اليوم الثاني في المعركة للأوس. وقد نجح اليهود في إيقاظ هذا الحقد الذي دفتته مبايعة النبي (ص) ، و إسلام القبيلتين و ما نصت عليه صحيفة المدينة ، وبلغ النزاع حد التحارب ، ولما تجهز الطرفان للاقتتال تدخل النبي (ص) و فض بينهم النزاع.

و كان بنو قينقاع أكثر اليهود استهزاء و سخرية و كبرياء ، و اقرب اليهود إلى المدينة و أكثر احتكاكا بالمسلمين . يروى أن امرأة من المسلمين قدمت إلى سوق بني قينقاع فباعته ما كان لها ، ثم جلست إلى صائغ للحلي فجعلوا يريدونها لكشف وجهها فلم تفعل و وصلوا إلى حد كشف عورتها، فأذلوها وسخروا منها " فوثب رجل من المسلمين على الصائغ فقتله و كان يهوديا ، وشدت المسلمون على اليهود فقتلوه ، ونبذوا العهد إلى النبي (ص) و استصرخ أهل المسلم المسلمين على اليهود ، و غضب المسلمون فوقع الشر بينهم و بين بني قينقاع² فقرر النبي الذي أصبح الحاكم المطلق بالمدينة مهاجمة بني قينقاع" فتحصنوا في حصنهم فحاصرهم أشد الحصار، فأقاموا على ذلك خمسة عشر ليلة حتى قذف الله في قلوبهم الرعب ، فنزلوا على حكم رسول الله صلى الله عليه وسلم على أن لرسول الله صلى الله عليه وسلم أموالهم ، وأن لهم النساء و الذرية، فأمر بهم فكثفوا³ ، ويبدو أن النبي قرر قتلهم ، ولكن عبد الله بن أبي بن سلول ترجاه لأجل العفو عنهم ، لأنهم حلفاءه "و تركهم من القتل و أمر بهم أن يجلوا المدينة فخرجوا بعد ثلاث⁴ .

¹ (عمر فروخ، مرجع سابق، ص136

² (ابن كثير ، البداية..... ، مرجع سابق ، ج5 ، ص 319 - 320

³ (الطبري ، تاريخ الملوك.... ، ج 2 ، 470

⁴ (الإمام محمد بن يوسف الصالحي الشامي، سبل الهدى و الرشاد في سيرة خير العباد، ج4. القاهرة، 1997، ص266

و لم ينته أمر اليهود مع النبي (ص) فبعد غزوة بدر حدث ان رجلا من المسلمين قتل رجلين من بني عامر و لم يكن للنبي مالا يدفعه دية¹ لقاء قتل الرجلين فأتى بني النضير طالبا منهم أن يعينوه في ذلك . حسب ما تنص عليه صحيفة المدينة . وكان النبي مع عشرة من أصحابه و يجمع الإخباريون أنهم أرادوا قتله غيلة فرجع إلى المدينة . وفي اليوم الموالي أرسل إلى يهود بني النضير بأن " اخرجوا من بلدي " .

فرفضوا ذلك فحاصرهم خمسة عشر و عشرين ليلة حرق خلالها المسلمون نخيلهم . وكان ذلك رسالة إلى اليهود حتى في أن أسباب بقائهم في المدينة لم يعد له معنى. وفي الأخير خرج بنو النضير من المدينة طالبين خبير و خرجوا في موكب ساخرين مستهزئين بالمسلمين " و مروا و معهم الدفوف و المزامير و القيان يعزفن خلفهم تجلدا، و وصف لهم الناس فجعلوا يمشون قطارا في إثر قطار، تحملوا على ست مائة بعير"²

و إذا ما حاولنا تحليل رسالة النبي (ص) عندما أمر يهود بني النضير بالخروج من بلده نرصد تطورا في خطاب النبي فلم يقل اخرجوا من المدينة ، ولا من البلد بل امتنع عن قول " المدينة " و تكلم عن بلده فهو لم يقصد المدينة بل البلد كلها . كان يتطلع عبر غزواته إلى دعوة القبائل العربية إلى الإسلام ، و الانضواء تحت سلطة الجماعة السلطة الجديدة . إن عبارة " اخرجوا من بلدي " تحمل دلالة التمايز بين عقيدة بدأت ترسم ملامحها المتميزة منذ أن أعلنت الكعبة بيت العرب المقدس ، قبلة للصلاة و سوف تصبح بعد ذلك وجهة لحجّهم . فالتمايز بدأ يتعمق مع اليهودية و النصرانية، مجتمعتين باتجاه تأسيس ديانة تحمل كل ملامح العروبة ، و لا زال هذا الطلاق يتعمق بين المسلمين و اليهود لما تحالف هؤلاء مع قريش لمحاصرة المدينة و يقول الإمام الصالحى الشامي :

" و سببها أن النبي (ص) لما أجلى بني النضير ، و ساروا إلى خيبر، و بها من يهود قوم أهل عدد و جلد، وليس لهم من البيوت و الأحساب ما لبني النظر، فخرج حيي بن أخطب و

¹ (يذهب السيد القمني " أن السبب الواضح الإسرار على أداء الدية... كان إيجاد لسبب لما هو أعظم واجل، ألا وهو إجلاء بني النضير، تلك القبيلة اليهودية الكبرى عن يثرب ، وخاصة أن النضير كانوا حلفاء الأوس و كان المنافقون من الأوس كثير. وهم من كانوا وراء غليان المدينة بالنفاق بعد غزوة احد".

حروب الرسول ، ج 2، مرجع سابق ، ص 229

(² نفس المرجع، ص 461

كنانة بن أبي الحقيق و هوذة بن قيس الدائلي، وأبو عامر الفاسق، في جماعة سواهم ، إلى مكة فدعوا قريشا و أتباعها إلى حرب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وهم الذين حزبوا الأحزاب ، فقالوا لقريش :نحن معكم حتى نستأصل محمدا .جننا لنحالفكم على عداوته و قتاله"¹. لذا سميت غزوة الأحزاب و عقدوا موعدا يتم لهم فيه ذلك . ثم اتجهوا إلى قبيلة غطفان و كانت إحدى أكبر القبائل العربية "حيث جعلوا لهم غمز خبير سنة أنهم نصرورهم ، وأخبروهم أن قريشا قد تابعوهم على ذلك ، واجتمعوا معهم فيه."²

و يعتبر هذا الحلف أكبر الأحلاف ، التي جمعت العرب ضد النبي و أمة الإسلام .
"فخرجت قريش وقائدها أبو سفيان بن حرب، و خرجت غطفان وقائدها عيينة بن خصر بن حذيفة بن يدوخي بن خزارة، و الحارث بن عوف بن بن أبي حارثة المربي في بني مرة و مسعود بن رخيلة بن نويرة بن طريف بن سمحة بن عبد الله بن هلال بن خلاوة بن أشجع بن ريث بن غطفان"³.

و لما وصل الخبر إلى النبي (ص) تشاور النبي مع أصحابه فكان الذي أشار عليه بحفر الخندق سلمان الفارسي⁴ ، لأن الفرس كانوا يستعملون تقنية الدفاع هذه. وكان من أهل المدينة المتخندقين ثلاثة آلاف و قريشا و حلفاءها عشرة آلاف⁵ وقد عزز الخندق موقع سكان المدينة إزاء أعدائهم ، ولكن نقطة الضعف كانت حصن بني قريظة الذي و عن كان زعيمهم كعب ابن أسد القرظي مخلصا لمعاهدة الصحيفة، كان بإمكانه أن يخون و ينقضها ، وفعلا هذا ما حصل منه؛لقد قصد حبي بن أخطب و طلب منه بأن يفتح له الحصن حتى يستطيع الأحزاب دخول المدينة و بعد جدال جرى بينهما قبل كعب أن يجعل من حصنه ثغرة⁶ ، يدخل منها المتحالفون لضرب جماعة المسلمين و القضاء على محمد (ص) وقد استطاع هذا الأخير إحباط هذه العملية . وقد حسب لبني قريظة أيامهم في المدينة. بعد تخلصه من قريش و حلفائهم .

¹ برهان الدين الحلبي ، سبل الهدى و الرشاد ...، ج4 ، 512

² نفس المرجع ، ص 513

³ الطبري، تاريخ الملوك ...، ج2، مرجع سابق ، ص 566

⁴ نفس المرجع، نفس الصفحة.

⁵ نفس المرجع ، ص 570

⁶ نفس المرجع ، 571

لقد استغل محمد (ص) تناقضات الحلف الذي كانت تكمن نقطة ضعفه كونه حلف قبلي ، بني على أساس هدف آني ؛ فقد أقحمت فيه غطفان دون أن تكون لها مصلحة دون غنائم المدينة و ليس غيرها على اعتبار أن المعركة التي رامها الأحزاب أرادوها أن تكون معركة خاطفة و هذا ما حالت دونه حيلة الخندق الذي لم تكن العرب عرفت مثله في حروبها مما عطل هذا الهدف ، وقد استنزف هذا الحصار مؤن المحاربين بالإضافة إلى أنه قام في فترة شتوية ذات ليال قارصة البرد مما ثبط من معنوياتهم" يضمن أكبر قدر من الأمان لمن هم في داخل يثرب ،لديهم الغذاء و الميرة بنما يترك المهاجمين في العراء مع ما جمعوا من ميرة مهما كان حجمها-فهو حجم ما أمكن للدواب حملة و هو آيل إلى النفاذ إن طال الحصار دون اختراق الخندق"¹

ولم يقع اقتتال بين الطرفين سوى مناوشات بين بعض من فرسان الحلف الذين كانوا معولين على ضربة خاطفة لحسم المعركة و لكنهم سقطوا في فخ الخندق الذي لم يدخل في حساباتهم الحربية لأنها تقنية دخيلة على العرب . وكان على رأس هؤلاء الفرسان عمرو بن الود ، فدخل في جدال مع علي بن أبي طالب فاستفزه علي"قحمي عمرو عن ذلك فافتحم عن فرسه فعقره-أو ضرب وجهه- ثم أقبل على علي ،فتنازلا و تجاوزا،فقتله على عليه السلام و خرجت خيله منهزمة حتى اقتحمت من الخندق هاربة"²

و بعد أن ضاق حال المهاجمين إثر عجزهم عن اختراق الخندق و نفاذ مؤنهم و اشتداد البرد عليهم ليلا قرروا الرجوع بأمر من أبي سفيان بن حرب ، إذ قال:يا معشر قريش إنكم ما أصبحتم بدار مقام ،لقد هلك الكراع و الحق،و أخلفتنا بنو قريظة و بلغنا منهم الذي نكره ،و لقينا من هذه الرياح ما ترون؛والله ما تطمئن لنا قدر،ولا تقوم لنا نار، و لا يستمسك لنا بناء فارتحلوا فإني مرتحل[.....] و سمعت غطفان بما فعلت قريش ،فانشمروا راجعين إلى بلادهم"³

¹ محمود سيد القمني،حروب الرسول،ج2، مرجع سابق،ص245-246

² الطبري ، تاريخ الملوك ، مرجع سابق ، ص574

³ نفس المرجع،ص581

رفع الحصار عن المدينة وكان ذلك في الصباح وما إن رجع المسلمون من الخندق بعد أن رفع الحصار يقول الطبري : "قلما أصبح نبي الله صلى الله عليه وسلم انصرف عن الخندق راجعا إلى المدينة و المسلمون ووضعوا السلاح" ¹ كأنه يدور تجلده بعد ما رأى من اليهود و خطرهم على المدينة ، أن يضرب آخر معقل لهم. فلم يأت المدينة ضرر من الخارج إلا بعد أن ألبس قسم منهم و هم بنو قينقاع بعدما أصابهم من المسلمين، قريش و غطفان لضرب محمد. و لما نال الحصار من معنويات المسلمين و أصابهم التعب كان على النبي الاستجداد بالوحي لإعادتهم إلى سبيل الحرب .

لما دخل على عائشة و هم بالوضوء حتى جاءه جبريل على فرس و قال له ، "إن الله يأمرك يا محمد بالمسير إلى بني قريظة ،فإني عامد إليهم ، زاد في رواية بمن معي من الملائكة، فمززل بهم الحصون، زاد في رواية ، فقال رسول الله (ص) ، إن في أصحابي جهدا فلو نظرتهم أياما ، فقال جبريل عليه السلام انهض إليهم في حصونهم لأضععنها ، فأدبر جبريل ومن معه من الملائكة حتى سطع الغبار في زقاق بني عتم و هو حي من الأنصار فأرسل رسول الله بلال بأن يؤذن في الناس : "من كان سامعا و مطيعا فلا يصلين الظهر إلا ببني قريظة ، فلبس الدرع و المغفر و البيضاء ، وأخذ فناة بيده الشريفة و تقلد السيف ، وركب فرسه اللجيف بالضم ، وقيل ركب جماراً وهو اليعفور عريانا ، والناس حوله قد لبسوا السلاح و ركبوا الخيل ستة و ثلاثون فرسا ، له فيها ثلاثة و استأمن على المدينة بن أم مكتوم رضي الله تعالى عنه . و قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم علي بن أبي طالب كرم الله وجهه برأيته إلى بني قريظة..... فلما دنا على بن أبي طالب كرم الله وجهه من الحصن ، أي و معه نفر من المهاجرين و الأنصار ، وعزز اللواء عند أصل الحصن..... دنا رسول الله (ص) من حصونهم قال : أجيئوا يا إخوة القردة و الخنازير و عبدة الطاغوت..... هل أخزاكم الله ، وأنزل بكم نقمته؟ أتشتمونني فجعلوا يحلفون و يقولون ما قلنا و يقولون : يا أبا القاسم ما كنت جهولا..... و في رواية تقدمه إلى يهود أسيد بن حضير رضي الله عنه ، فقال لهم : يا أعداء الله لا تبرحوا

حصونكم حتى تموتوا جوعا ، إنما أنتم بمنزلة ثعلب في جحر ، فقالوا، يا ابن الحضير نحن مواليك و خاروا : أي خافوا ، فقال ، لا عهد بيني و بينكم" ¹ و كانت هذه الكلمة الحسم بين اليهود و المسلمين في المدينة ، وكانت قريظة آخر يهود تعيش في المدينة بجوار المسلمين و دام الحصار خمسا و عشرين ليلة و قيل خمسة عشر يوما ، أي وقيل شهرا و اشتد ذلك على اليهود حيث أيقنوا بأن الحصار لا يرفع عنهم حتى التقاتل قال "كبيرهم سعد بن أسيد : يا معشر يهود قد نزل بكم من الأمر ما ترون ، وإني عارض عليكم حلا لا ثلاثا أيها شئتم ، قالوا و ما هي؟ قال نتابع هذا الرجل و نصدقه فوالله لقد تبين لكم أنه نبي مرسل ، وأنه الذي تجدونه في كتابكم ، فتأمنون على دمائكم و أموالكم و نسائكم و أبناءكم." ²

تجلى الله للعرب عبر آياته ، و لم يصل هذا الوعي إلى العامة من الناس بل مجموعة نخبوية يوهم الأحناف وقد أتينا على ذكرهم في مواضع كثيرة من هذا البحث . وما يدل على الهوية العربية للإسلام هو كون القرآن وفي الحقبة المكية في الدعوة يحدد جغرافية الدعوة المتمثلة في مكة و ما حولها .

{وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِتُنذِرَ أُمَّ الْقُرَىٰ وَمَنْ حَوْلَهَا وَتُنذِرَ يَوْمَ الْجَمْعِ لَأَرْيَبَ فِيهِ فَرِيقٌ فِي الْجَنَّةِ وَفَرِيقٌ فِي السَّعِيرِ} ³
{وَهَذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ مُّصَدِّقُ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَلِتُنذِرَ أُمَّ الْقُرَىٰ وَمَنْ حَوْلَهَا وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ يُؤْمِنُونَ بِهِ وَهُمْ عَلَىٰ صَلَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ} ⁴

وأوقعهم خطاب زعيمهم في حرج عظيم إذ حلف قريش و ألب العرب ضد المسلمين ، فإما الموت أو إتباع محمد فأيهما أهون؟ أن يقتلوا جسديا وتسبى نساؤهم و ذريتهم ، أو أن يموتوا موة شنيعة ، و هي ترك دينهم و شريعتهم التي بنوا عليها كل كيانهم ووجودهم كأمة ، و يكون ذلك بالنسبة لهم خيانة لرسولهم ، و أنبيائهم ووضع خط على شعورهم "كشعب اصطفاه الله دون سائر البشر" ، ليكونوا "شعب الله المختار" ، وكل ما خلق الله حولهم تسخييرا لهم.

(1) السيرة الحلبية،ص657

(2) نفس المرجع ، نفس الصفحة.

(3) -سورة الشورى ، الآية 07

(4) -سورة الأنعام، الآية 92

أولم يخرجوا من فلسطين إلاّ حفاظا على تلك الهوية ، وها هو يأتي رسول ينفي عنهم ذلك ، ويخبرهم بين أتباع تعاليم الدين الجديد أو الموت بحد السيف ، أو العيش تحت رحمة الذمة ، بدفع الجزية بعدما كانوا سادة المدينة ، وأشرافها . لقد عاشوا فيها قرونا ، وأجيالا متتابعة اختلطوا بالعرب -مع بعض الريبة و التحفظ طبعاً- و تزوجوا منهم و اتخذ بعضهم موالي بعض حسب ما تمليه جدلية التنافر و التجاذب ، القبيليين ، و دار بينهم و بين زعيمهم جدل حاد أثقله سؤال الهوية و الموت من أجلها ، أو الحياة من دونها . "لا نفارق حكم التوراة أبداً ، ولا نستبدل به غيره . قال كعب : فإذا أبيتم على هذه ، فهلم فلنقتل أبناءنا و نساءنا، ثم نخرج إلى محمد و أصحابه رجالا مصلتين السيوف ، ولم نترك وراءنا ثقلا حتى يحكم الله بيننا و بين محمد ، فإن نهلك نهلك ولم نترك وراءنا نسلا : أي ولدا يخشى عليه ، وإن نظفر فلعمري لنجدن النساء و الأبناء . قالوا نقتل هؤلاء المساكين فما خير لعيش بعدهم؟ قال فإن أبيتم فما خير العيش بعدهم؟ فإن أبيتم على هذه ، فإن الليلة السبت وأن عسى أن يكون محمد و أصحابه قد أمنوا فيها ، فانزلوا علنا نصيب من محمد وأصحابه غرة : أي غفلة ، فقالوا : نفسد سبتنا . ونحدث فيه ما لم يحدث من كان قبلنا إلا من قد علمت وأصابه ما لم يخف عليك من المسخ¹ قال وقال لهم : عمرو بن سعدي : قد خالفتم محمدا فيما خالفتموه : أي عاهدتموه عليه . ولم أشركم في غدركم فإن أردتم فإن أبيتم أن تدخلوا معه فاثبتوا على اليهودية ، وأعطوا الجزية ، فوالله ما أدري يقبلها أم لا؟² وهنا من خوفهم على أرواحهم و دينهم عادوا إلى كبريائهم و كان الأمر حسم" قالوا نحن لا نفر للعرب بخراج في رقابنا يأخذونه . القتل خير من ذلك . قال فإني بريء منكم"³.

وقرر الرسول (ص) إلا أن يقتل رجالهم ويسبي نساءه م و أبناءهم رغم وساطة أبي لبابة و اقتراحهم على النبي أن يفعل بهم ما فعل مع بني قينقاع و عندما خاب أملهم في عقد أي اتفاق معه يصون عرضهم ، ويحيي رقابهم . ثم أن بني قريظة نزلوا على حكم رسول الله ، فأمر بهم فكتفوا و جعلوا ناحية ، وكانوا ستمائة و قيل سبعمائة و خمسين مقاتلا و هذا ما تقدم عن

¹ (ابن كثير ، البداية ، مرجع سابق ، ص 79

² (علي بن برهان الدين الحلبي ، السيرة الحلبية ، مرجع سابق ، ج 2 ، ص 657

³ (نفس المرجع ، نفس الصفحة .

حيي ابن أخطب لا يخالف هذا ما قيل أنهم كانوا بين الثمانية و السبعمائة . وقيل كانوا أربعمائة مقاتل " فخرج الأوس مناجين النبي ، على أن يصفح عن بني قريظة لأنهم كانوا حلفاءهم لعل النبي يفعل كما فعل لبني قينقاع حلفاء الخزرج لما توسط عبد الله بن أبي حيث حكم النبي إجلاءهم من المدينة . ولكن النبي ولى الرأي إلى رئيس الأوس سعد بن معاذ و الذي كان جريحا جراء ما أصابهم من سهام الأحزاب في غزوة الخندق و نزل عند حكم النبي بأن يقتل الرجل . فأمر النبي بالإستيلاء على أسلحتهم و أموالهم غنائم .

ثم غدا الى المدينة ، ثم خرج الى سوق المدينة فخذق فيها خنادق : أي حفر فيها حفائر . ثم أمر بقتل كل من أنبت ، فبعث إليهم فجاءوا إليه أرسلًا ، تضرب أعناقهم و يلقون في تلك الخنادق.... فلم يزل ذلك الدأب حتى فرغ منهم رسول الله . أي وذلك ليلاً على مشعل السعف . ثم ردّ عليهم التراب في تلك الخنادق ، وعند قتلهم صاحت نساؤهم ، وشقت جيوبها ، ونشرت شعورها ، وضربت خدودها ، وملأت المدينة نواحاً¹ .

هكذا كانت نهاية اليهود في المدينة . لم يفعل فيهم ما فعله في بني قينقاع و بني النضير لأن ما فعلوا به من نقض للصّح ، جعله لا يأمن منهم خاصة و ان ما قاموا به كاد أن يأتي على الجماعة الإسلامية بأسرها بما في ذلك قتل النبي ، لما كانت قريش تكنه من عداوة له و لدعوته ، ودفن المشروع الإسلامي إلى الأبد . لذا أمر بقتل محاربيهم حتى يؤمن مدينته ، ثم إن ذلك حال استراتيجيا ، دون تعاضم قوتهم إذا ما التحقوا ببني النضير و قينقاع بخبير . و التي كانت دون شك داخلة في حسابات التصفية السياسية حتى تخلو له الساحة من كل أعداءه . و ها هو في السنة السادسة للهجرة يعزم على السير إلى مكة ، إنها المصالحة مع الذات ؛ هجرة اليهود و انقطاع الأمل في تصديقه ، لا حاجة له بهم مادامت كبرى القبائل العربية دخلت إلى الإسلام و عظم عدد المسلمين و اشتدّ عودهم . لا حاجة باليهود ، فالهدف هو إقناع العرب على ترك الوثنية و الإيمان بالتوحيد . و لم تعد لقريش تلك الهيبة بعد انكسار حلفها على خندق المدينة.

¹ نفس المرجع ، نفس الصفحة.

إن توجه النبي إلى مكة حاجا هي رسالة¹ للعرب جميعا على أن الإسلام ليس غريبا عنهم فمن أهم شعائرتهم الحج ، والحج هو المظهر الأكثر جلاء ، وأقدس ممارسة دينية لديهم ففيها يتعارفون و يتركون خلالها السيوف خارج مكة يتبناه الإسلام و يأمر به الله تعالى . فالعدو الرئيس اليوم ليس العرب ، لأنهم يحتاجون إلى دين موحد . بل العدو هو الذي توحد بدين وشريعة بنظام معتقدي متكامل انغلق فيه دون جدال ، إنهم اليهود ، وآخر قلعة بقيت لهم في الجزيرة العربية هي خيبر و التي لا تبعد كثيرا عن المدينة إلى الشمال . وخبير هي مجمع حصون باللغة العبرية² . ووقعت الغزوة في السنة السابعة للهجرة³ . فوقع في اليوم الأول قتال بين اليهود و المسلمين و لكن في الأخير كان الظفر لهؤلاء و يقول بن هشام : "و تدنى رسول الله صلى الله عليه وسلم الأموال يأخذها مالا ، ويفتحها حصنا حصنا فكان أول حصونهم ، فتح حصن ناعم ، وعنده قتل محمود بن مسلمة ، إذ ألقيت عليه منه رحي فقتلته ، الغموض حصن أبي الحقيق ، وأصاب رسول الله صلى الله عليه وسلم منهم سببا ، منهن صفية بنت حيي بن الأخطب ، و كانت عند كنانة بن الربيع بن أبي الحقيق ، وبنتي عم لها ؛ اصطفى رسول الله صلى الله عليه وسلم صفية ، فلما اصطفاها لنفسه أعطاه ابنتي عمها ، وفشت السبايا من خيبر بين المسلمين " ⁴ ولما لم يحدث اقتتال شديد بين الفريقين استسلم اليهود في آخر حصنين لهما ، وصالحوا النبي (ص) و يضيف بن هشام " وحاصر رسول الله صلى الله عليه وسلم أهل خيبر في حصنهم الوطيع و السلام ، حتى إذا أيقنوا بالهلكة ، سألوه أن يسيرهم و ان يحقن لهم دماءهم ففعل . وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم قد حاز الأموال كلها النصف ونطاة و الكتيبة وجميع حصونهم إلا من دينك الحصنين . فلما سمع بهم أهل فدك قد صنعوا ما صنعوا بعثوا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم يسألونه أن يسيرهم ، وأن يحقن دماءهم ويخلوا له الأموال ، ففعل.... فلما نزال أهل خيبر على ذلك سألوا رسول الله صلى الله عليه وسلم على

¹ من آثار رحيل المسلمين إلى مكة للحج ، وماحدث بينهم وبين قريش التي منعهم من دخول الحرم و الصلح الذي انتهيا إليه "الحديبية" أن العرب دخلت إلى الدين الجديد أفواجا و أفواجا فبعد ما قصدوا مكة في ألف و أربعة نفر عادوا إليها في عشرة آلاف بعد سنتين حسب المعاهدة محمد حسين هيكل ، مرجع سابق ، ص239

² السيرة الحلبية، مرجع سابق ، ص 688

³ الطبري ، تاريخ الملوك.... ، مرجع سابق ، ج3 ، ص 9

⁴ ابن هشام ، السيرة..... ، مرجع سابق ، ج3-4 ، ص331

النصف ، وقالوا نحن أعلم بها منكم ، وأمر لها ، وصالحهم رسول الله صلى الله عليه وسلم على النصف ، على أنا إذا شئنا أن نخرجكم أخرجناكم و صالحه أهل فدك على مثل ذلك ، فكانت خبير فينا بين المسلمين و كانت فدك خالصة لرسول الله صلى الله عليه وسلم¹ لقد كسرت شوكة اليهود في الجزيرة نهائيا . لم يعودوا يشكلون خطرا على الجماعة الإسلامية . لقد كانوا القوة المنظمة الوحيدة و الحاملة لشريعة توحيدية يملكون الأرض و النخل و الماشية و المال و الخير الوفير زيادة عن مهارتهم الحرفية في صنع السلاح ، من السيف إلى المنجنيق . و بدهائم استطاعوا ما لم تقدر عليه قريش بشرفها ومكانتها بين العرب ، أن يجمعوا هؤلاء في حلف قوي كاد أن يقضي على محمد و جماعته من المسلمين . لقد كانوا يشكلون سلطة مادية ؛ اقتصادية وعسكرية و معنوية من المعرفة التقنية² و الدهاء السياسي. المستمد من تاريخ طويل مدون في كتبهم ، وكان لرهبانهم هذه السلطة المعنوية الموحدة . و أجلائهم عن المدينة كان بمثابة تطهير لها من نجسهم إذ صرخ النبي في وجوههم يناديهم في غزوة بني قريظة عند جدار حصنهم " أجيئوا يا إخوة القردة و الخنازير و عبدة الطاغوت...هل أجزاكم الله و أنزل بكم نعمته؟ "³ فبعدها كانوا يسمون بأهل الكتاب ، فقدوا ناسوتيتهم لمعاداتهم محمدا (ص) . وما فعله ببني قريظة لم يكن مجرد تنفيذ لحكم إعدام عابر نبل يذكرنا بما فعله ذي نواس بنصاري نجران فالفاجعة من كثر ما أصابت العرب رعبا و تحسرا و بخاصة الموحدين منهم ، فإن القرآن ذكرها كقصة لمؤمنين نكل بهم و أحرقوا أحياءا . و كأني بالنبي (ص) انتقم لهم عندما قطع رؤوس المئات من اليهود و دفنهم في الخنادق و يبدو أن هؤلاء بالذات ، أي بني قريظة ، كانوا أكثر اليهود تزمنا بدينهم عندما رفضوا مقاتلة النبي يوم السبت ، وقسمهم بالتوراة زيادة على اختيارهم التضحية بأرواحهم من أجل أن يعيش بنوهم ونساؤهم . و هؤلاء كانوا أكثر خطرا ، لقد رفضوا أن تفرض عليهم العرب الجزية . مع ما عرف عن اليهود (شعب الله المختار) بكبريائهم خاصة إزاء الشعوب الأمية التي لا تملك الكتاب و خاصة

¹ (نفس المرجع ، ص373

² (لقد استعمل النبي (ص) المنجنيق و الدبابات لما أراد غزو الطائف و قد سمحت له هذه التقنية في تشديد الحصار على تقيف و هوزان و تثبيط معنوياتها حيث أنه لما رفع الحصار أتته هوزان مستسلمة.

³ (السيرة الحلبية ، ج 3، ص 658

منهم العرب الذين كانوا ينظرون إليهم نظرة استصغار . و وفاء لهذه العقيدة فإن بني قريظة ساقطت موقفها حسب ما يمليه التوراة و ما يؤكد هذا الطرح ، ذلك الجدل الذي دار بين أحد زعمائهم عندما اشتد عليهم الحصار و الذي كان يريد منهم الاستسلام لمحمد الشيء الذي رفضه على الإطلاق . و ما يزيد هذا الطرح تأكيد أن أصحاب الأخبار ، ما نقلوه لنا أصل الجماعات اليهودية إلا أصل بني قريظة و قالوا أنهم أقرباء و أرجعوا أصلهم إلى هارون أخ موسى و تجمع اليهود أن أشرف قبائلهم كانت قبائل اللاويين قبيلة موسى .

إن تخلص محمد (ص) من اليهود هو تخلص من أكبر عدو عليم بالكتب و الشرائع و خصم مجادل ، و سياسي ماهر قد يخلق مشاكل للمسلمين . و المتفحص للوقائع التاريخية يستطيع إبداء الملاحظة التالية : إن كل حملة على اليهود قام بها النبي (ص) . كانت تلي نكسات و هزائم تلحق المسلمين . و كان ينتج على إثرها دائما ، تثبيطا لمعنوياتهم فكان إجلاء بني النضير بعد أحد و قريظة بعد الخندق و ان كانت شبه انتصار فإن معنويات المسلمين لم تكن في احسن حال . إضافة إلى نقص مؤونتهم و ميرتهم . فاليهود كانوا هدفا للأسباب التالية :

1. استراتيجيا كانوا يكونون شعبا غير عربي له عقيدة أساسها التعالي و الكبرياء إزاء الأمم المحيطة بهم ، يدعون الانتساب إلى إبراهيم و الأولى في التصرف في إرثه دون منازع.
 2. العرب بالنسبة إليهم من بني إسماعيل و لد إبراهيم و يسمون العرب صراحة "الإسماعيليين" كما ورد في التوراة و لكن ليسوا أهل كتاب لأن إبراهيم أورش النبوة إلى ابنه إسحاق و طرد إسماعيل و أمه هاجر، ومنعه من هذا الإرث و سوف ندرس ذلك في حينه .
 3. و السبب الثالث ينتج عن الأول و الثاني و هو أن مواجهة اليهود ليست كمواجهة العرب ، فهؤلاء هم هدف الرسالة المحمدية لأنهم مشركون ، و لا يمكن أن تقوم لهم قائمة إلا بتبني هذه الرسالة و التوحيد تحت مبدئها . أما اليهود فإنهم يشكلون أمة مغايرة و لها شريعتها و مبادئ تنظيمها كجماعة واحدة فمواجهتهم هي تمرس العرب على تأكيد للذات ضد الآخر .
- الغريب الذي استحوذ الملك و الأملاك : تجارة و مال و أراضي خصبة . بمقابل العربي الذي تجاوز حدود القبيلة للانتظام داخل الأمة الإسلامية و لا يملك في أرضه ما يملك الآخر فهذه المواجهات هي تمرس الأمة الناشئة على الشعور بالهوية المغايرة للآخر ؛ الهوية العربية .

استراتيجية الهوية التي هي استراتيجية سلطة وهي وعي قدرات الذات للسيطرة على الآخر
لدرجة نفي وجوده

تحويل القبلة :

{سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ
لُنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ} ¹ . وقد جاءت الآية بعد نقض الصحيفة في مكة بعد
موت زوجة النبي خديجة . وأنت هذه الآية مرة أخرى لتطمئنه على نبوته ، و الأكثر من هذا ،
إقناع الآخر المشرك ، و الذي ما دأبت الآيات تلو الأخرى تقدم الحجج في بطلان عقيدته ،
و صدق التوحيد و نبوة محمد . وربما أنت لتبسط جسر تواصل مع أهل الكتاب من النصارى و
اليهود ، لفتح آفاق الدعوة على أهل ديانات التوحيد الأخرى و الذين كانوا متواجدين في ربوع
الجزيرة العربية و مكة .

ولكن عملية الأسطورة التي اعتنى بها الأدب السيرى ، وبعض المذاهب منها، الصوفية
رسمت من حادثة الإسراء حكايات مليئة بالعجائب ، و المبالغات كما رويت في تفسير الطبري
و كتابات أبي بكر عتيق النيسابوري ، و عموماً فإن التصوير الإسلامي للإسراء يحوله إلى حكاية
خرافية أشبه بمغامرات البطل الملحمي ² .

بينما حديث النبي حول هذه القصة بعيد عن هذه التحليلات إذ يقول : "أتيت البراق
...فسار بي حتى أتيت بيت المقدس ، فربطت الدابة بالحلقة التي تربط فيها الأنبياء ، ثم دخلت
فصليت فيه ركعتين، ثم خرجت فجاءني جبريل بإناء من خمر و إناء من لبن فاخترت اللبن قال
جبريل أصبت الفطرة ، ثم عرج بي إلى السماء الدنيا فاستفتح جبريل ، قيل : من أنت ، قال :
جبريل ، قيل ومن معك؟ قال : محمد ، قيل : أوقد أرسل إليه؟ قال : قد أرسل إليه ففتح لنا فإذا
أنا بأدم فرحب بي و دعا لي بالخير....

إن قصة البراق و إن لم يعرها المفكرون المسلمون الاهتمام اللازم تكتسي بالنسبة إلينا
أهمية بالغة بالنسبة للمنظومة العقائدية الإسلامية بغض النظر عن الاختلافات في كون الإسراء

¹ (الإسراء ، الآية 1

² (فادي أسعد جرجي ، خبر الإسراء و المعراج في كتب السيرة النبوية دراسة في إشكاليات الرواية و شعرية النصوص ، رسالة
ماجستير ، كلية الآداب و العلوم ، الجامعة الأمريكية ، بيروت ، 1999 ، ص 14.

كان جسدياً أو روحياً فالمهم أن النبي (ص) أوحيت له آياتها و قال فيها حديثاً يحكي فيه وقائعها ، يحكي النبي أن قصة الاسراء حدثت له ليلة كان فيها عند بنت عمه أم هانئ و التي أخبرها في الصباح فنصحته بعدم إفشائها لقريش مخافة تكذيبه و إيذائه ولكنه يرد عليها بحزم : والله لأحدثهموه¹ . هذا الإصرار من لدن النبي على الحديث عن حكاية الاسراء رغم معرفته المسبقة ، لرد فعل قريش لم يكن محض تهوّر من رجل حكيم حليم ما رأت العرب قط رجلاً مثله . وتذكر الأخبار أن أبا سفيان ، وهو في حضرة الحاكم الروماني في الشام ، سئل عن محمد فأخبره مستهزئاً بأن جنونه بلغ أنه ادّعى أنه جال في السماوات على ظهر براق في ليلة واحدة بين مكة و الشام .

ولكنه رغم ذلك أصرّ على قص حكايته هذه ، ولكن المفكرين الإسلاميين الذين أغلقوا على فكرهم بالغيبيات ، لم يحاولوا ربط هذه الحكاية بالسيرورة التاريخية للدعوة . يذكر حسين هيكل أن حادثة الاسراء كانت سنة 621 ميلادية و كانت سبقت الهجرة بعام ولما نعرف أن الهجرة وقعت سنة 622 م نفهم أن النبي قد تعاهد مع أهل المدينة لمناصرته و استقباله وقبول دعوته . وهذا ما يفسر هذا الإصرار منه على إفشائها لقريش ولكن يبقى أن نربط مضمون حكاية الاسراء بأمل ضم سكان المدينة إلى الدعوة . نستطيع أن نقسم الحكاية من خلال ما رواه النبي نفسه إلى العناصر التالية :

(1) غسل قلبه بالإيمان.

(2) ركوب النبي لبراق رفقة جبريل ليصلا إلى بيت المقدس ويختار شرب اللبن بعدما قدم

له جبريل بإناء من الخمر و إناء من اللبن و بهذا أصاب الفطرة.

(3) يعرجا بعد ذلك السموات ففي الأولى يحييه آدم و في كل سماء يحييه نبي حتى بلغا

السماء المعمورة (الكعبة).

(4) وفي سدرة المنتهى وهناك أوحى له بالصلوات الخمس ، والتي التقى فيها بموسى .

فالانتقال على ظهر البراق إلى بيت المقدس و التي تعتبر بالنسبة لليهود و المسيحيين باب

السماء و منها بعد شربه لبن الصفاء و النقاء لبن الفطرة و هي الصفة التي يطلقها على الإسلام

¹ (محمد حسين هيكل، حياة محمد ، مرجع سابق، ص128

دين الفطرة -العودة إلى الأصول النقية ، ثم يعرجها إلى السموات السبع . وفي كل سماء نبي يحييه و يرحب به عالم الملكوت وفي السماء السابعة يجد إبراهيم وهاهو محمد يصيب الكمال فالعدد سبعة رمز للكون اللامتناهي وللكمال وليس صدفة أنه يشرب اللبن الأبيض رمز الفطرة ليلبغ الكمال بمباركة إبراهيم نبي الدين الحنيف وحسب بل استناده للكعبة العربية هي مطالبة بالأصل الإبراهيمي لعقيدة الإسلام (الفطرة ، الأصل)

وتتمثل تحية الأنبياء عبر السموات الاعتراف اللا مشروط بسلسلة الأنبياء و الرسل ، يعرف أن هؤلاء الرسل ممن تدعي اليهود و النصارى عبر كتبهم السماوية أنهم من بني إسرائيل ، فإن ذلك يعبر عن أمل النبي (ص) في أن تعترف به يهود المدينة وتكون له سند . وهذا ما يفسر إباح القرآن على اليهود بأن تعترف لمحمد بالنبوة وخاصة لما انكسر هذا الأمل في أتباعه و أنكروا أن يخرج نبي في قوم غيرهم ، وقد رأينا كيف أن النبي سن خلال الثماني عشرة شهرا من مقامه في المدينة الصلاة باتجاه قبلة بيت المقدس وكيف أنه حولها بعد ذلك نحو البيت الحرام (الكعبة) .

هذا لا يعني أن الكعبة لم يكن معترف بها قبل الإسلام ، بل بالعكس من ذلك و تشهد على ذلك سورة قريش ، وقصة الاسراء نفسها ، ولكن هذه القصة تضع الكعبة في نفس مرتبة بيت المقدس وربما أعلى من ذلك لأنها بيت رب إبراهيم ، الإله الأوحد .

و أكثر من ذلك في الإيصال بين البيتين تتعدى القصة وظيفتها الروحية إلى الوظيفة السياسية . فالوصف الجغرافي للنيل و الفرات بالإضافة إلى الحجاز و فلسطين يعبر عن الحلم السياسي للنبي ، وهو سيطرة العرب على ربوع الجزيرة إلى الهلال الخصيب و العراق و مصر وهذا ما حققه من خلفه بعد وفاته . فتصبح الكعبة مع الرجوع إلى الدين ، دين من بناها ، وهو إبراهيم ، المركز الروحي للعالم الجديد .

إن تحويل القبلة من بيت المقدس إلى البيت الحرام ، و الذي تحقق دينيا وسياسيا ا بعد فتح المدينة هو تحويل السيادة الروحية المطلقة للعرب تحت راية الإسلام¹ وقد سمحت الفتوحات بعد ذلك ببناء مسجد قبة الصخرة في عهد عمر بن الخطاب في المكان الذي كان مصلى اليهود

¹ (من النتائج التي ترتبت على ذلك (تحويل القبلة) بأنه صار اليهود ، مذاك يقدمون الجزية للمسلمين

(معبد سليمان) ويعتبر هذا المبنى الاحتواء الرمزي للتراث التوحيدي الذي كان يمثلته اليهود و
المسيحيين .

وما زاد في أهمية الكعبة كخصوصية في العقيدة الإسلامية ، هي جعل الحج كفريضة
أساسية في التعبد على الطريقة الإسلامية وقد كتب في ذلك خليل عبد الكريم ما يلي :

"كان العرب - قبل الإسلام - يحجون في شهر ذي الحجة من كل عام (يرحلوا إليها إلى
مكة من كل مكان من الجزيرة في موسم الحج) وكانوا يقومون بالمناسك عينها التي يقوم بها
المسلمون حتى اليوم، التلبية (مع وجود بعض عبارات فيها الشرك بالله تبارك وتعالى) والإحرام
وارتداء ملابس الإحرام وسوق وإشهار الوقوف بعرفة و الدفع إلى مزدلفة و التوجه إلى منى
لرمي الجمرات ونحر الهدى و الطواف حول الكعبة (أيضا سبعة أشواط لم تزد أو تنقص في
الإسلام) وتقبيل الحجر الأسود (تعظيما له) و السعي بين الصفا و المروة ، وكانوا أيضا يسمون
اليوم الثامن من ذي الحجة (يوم التروية) ويقفون بعرفات في التاسع وتبدأ من العاشر أيام منى
ورمي الجمار و كانوا أيضا يسمونها (أيام التشريق) كما كانوا يعتمرون في غير أشهر الحج .
وجاء الإسلام وورث من العرب (قبلة) هذه المناسك ولكن طهرها من مظاهر الشرك " وقد
جاءت آيات القرآن واضحة في هذا الموضوع : " {وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا
اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أذى
مِّن رَّأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ فَإِذَا أَمِنْتُمْ فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ
مِنَ الْهَدْيِ فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامٌ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةً إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ ذَلِكَ لِمَنْ لَّمْ
يَكُنْ أَهْلُهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ }¹ . لا ندعي أن هذه
الآية أمر إلهي بالحج بمعنى أن سبب نزولها هو الإقرار بالحج ، و إنما أردنا من خلالها أن
نتبين الرؤية الإسلامية الجديدة المنظمة للحج على أسس الجديدة للتوحيد.

ومن أثر الأمر بالاعتمار و الحج أن النبي لما صالح قريش على ما اشتهر بصلح الحديبية
وعند عودته فيما بين مكة و المدينة² جاء الوحي بسورة الفتح {إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا لِيَغْفِرَ لَكَ

¹ (سورة البقرة ، الآية ، 196

² (سيرة ابن هشام، ص611

اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ وَيُتِمُّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَيَهْدِيكَ صِرَاطًا مُسْتَقِيمًا¹ وكان فعلا هذا الصلح انتصارا للدعوة الإسلامية ويقول الطبري في ذلك: "ثم رجع النبي (ص) إلى المدينة.... فلما كانت الهدنة ووضعت الحرب أوزارها، وأمن الناس بعضهم بعضا فالتقوا وتفاوضوا في الحديث و المنازعة ، فلم يكلم أحد بالإسلام يعقل شيئا إلا دخل فيه ، فلقد دخل في تينك السننتين في الإسلام مثل ما كان في الإسلام قبل ذلك و أكثر"²، إن خروج محمد إلى المدينة حاجا كان له أثر عظيم في نفسية العربي الذي كان يرى بعين الغرابة و الحقد لهذه الدعوة التي جعلت من قريش القبيلة الشريفة هدفا لأصحابها ، فانقلبت نظرتهن المعادية هذه إلى نظرة مهادنة . " فلم يفصل بهذه الخطة بين العرب وقريش وحسب ، بل فصل بين قريش ومن معهم من الأحابيش"³ ومع عزل قريش عن العرب و إرغامها على الاعتراف بالنبي كقائد سياسي على الأقل .تحسين نظرة العرب كلها للدعوة المحمدية و تأكيد الرأي الطبري يقول حسين هيكل : " وقد انتشر الإسلام بالفعل بعد هذه الهدنة انتشارا أسرع أضعافا من انتشاره من قبل .كان الذين جاءوا إلى الحديبية ألفا و أربعمائة ؛ فلما كان بعد عامين اثنين وجاء محمد لفتح مكة جاء عشرة آلاف"⁴ . فبعد سن فريضة الحج و جعل الكعبة بيت إله الإسلام استحوذ النبي (ص) على عقول العرب كلها ، و خاصة منهم سكان مكة ذاتها و التي هجرها نحو سبعين رجل ملتحقين بالمدينة ولما كانت تنص الصحيفة على ردهم على أعقابهم إلى قومهم ،بدأوا يضايقون قريش بقطع طريق السائرين إلى مكة و الهجوم على القوافل فلم تر لالتقاء بلاتهم بدا من قبول التحاقهم بالنبي .بالإضافة إلى نساء اعتنقن الدين الجديد والتحقوا بالنبي وجماعته في المدينة . لقد حقق الإسلام بجعل الكعبة مكانا مقدسا للإسلام ،والحج إلى مكة انتصارا على جبهتين:

-الأولى: عقيدية، وهي إضافة لبنة أساسية إلى العقيدة الجديدة ،وهي تأسيس بيت الله على غرار اليهودية و المسيحية اللتان جعلتا للرب معابد في القدس يؤمها الحجاج فاليهود هيكل سليمان وللمسيحيين كنيسة.....لقد أدخل البيت العتيق كبيت الله دون الأصنام التي تسكنه و التي

¹ (سورة الفتح الآية 1-2)

² (الطبري ،تاريخ الملوك....، ج2، ص638)

³ (عباس .م العقاد، عبقرية محمد، نهضة مصر للطباعة و النشر و التوزيع، القاهرة، ص57)

⁴ (محمد حسين هيكل ،حياة محمد، مرجع سابق، ص239)

سوف تكسر لما فتحت مكة وكان ذلك إعظاما لمكة ولقريش وتقديم الكعبة كأقدس مكان دون سواه من الكعاب التي أقامتها العرب.

إن اختيار الكعبة كقابلة للصلاة و الحج هي تحديد لجغرافيا المقدس بالنسبة للمسلمين ، و تمييز الفضاء الإسلامي عن الفضاء غير الإسلامي ذو الطابع المدنس يقول جواد علي في كتابه تاريخ الصلاة" القبلة اصطلاح علماء الأديان ، فهي الاتجاه الذي يأخذه المصلي في صلاته في بيته أو في معبده أو أي مكان آخر مكشوف أو مغلق ،وهي من الشعائر المعروفة في عبادات الساميين . وهي ليست من الأمور الاختيارية التي يختارها الفرد بحسب رغبته و مشيئته بل هي من الأمور التي تعينها وتقدرها الشرائع و الأحكام ،و تنص عليها ،جاء في التوراة : " وصلوا للرب نحو المدينة التي اخترتها و البيت الذي بنيته لاسمك .فاسمع من السماء صلاتهم وتضرعهم و اقض قضاءهم"¹ . لا أحد له الخيار في تعيين المكان المقدس فالآلهة هي التي تحدد نقطة التوجه و تحدد الفاصل بين المكان المقدس و الفضاء المدنس.

لقد أعاد الإسلام تأسيس المقدس عند العرب ، وإن كان قد حافظ على الأساس الذي إنبنى في الوثنية و أهمها البيت الحرام . إن الحديث النبوي ينطق بما سكت عنه القرآن لقد أتى ذكر " البيت المعمور"² الذي كان إبراهيم مسند ظهره عليه ويأتي في صحيح البخاري ، يأتي في الحديث النبوي : " فأتينا السماء السابعةفأتيت على إبراهيم فسلمت عليه ، فقال : مرحبا بك من ابن و نبي فرفع لي البيت المعمور "³ ، ويضيف البخاري " فرفع ، كشف لي وقرب مني (البيت المعمور) بيت مسامت للكعبة في الأرض"⁴ .

فالبيت إذن لم يبنيه إبراهيم و ابنه إسماعيل برغبة ، بل بأمر إلهي لأن صورته موجودة في عالم الملكوت و التي يسميها يوسف شلحد بالنموذج الأصلي الموجود في السماء الذي أعطي هدية لأدم عندما خلق . هذا التصور يحو كل ادعاء على قدسية بيت المقدس على الأقل يجعل منه أقل شأنًا من كعبة العرب وما بناء المسجد الأقصى كما سبق كل البنايات المقدسة لقد خلق

¹ (جواد علي تاريخ الصلاة ،مطبعة ضياء،بغداد ،بدون تاريخ ،ص46

² (صحيح مسلم ،كتاب الإيمان ،باب الاسراء ،www.al-mostafa.com،ص63

³ (صحيح البخاري ،كتاب بدئ الخلق،6-3 باب ذكر الملائكة،www.al-mostafa.com الحديث رقم 3035

⁴ (نفس المرجع ،الحديث نفسه.

مع خلق العالم¹ . وبالتالي تكريس الكعبة كقبة للصلاة ومكان يؤمه الحاج المسلم هو إعادة خلق للعالم فـ"لكشف المكان المقدس قيمة وجودية بالنسبة للإنسان المتدين : لا يمكن لشيء أن يبدأ و أن يحصل ، بدون توجه مسبق ، وكل توجه يقتضي امتلاك نقطة ثابتة . ولهذا السبب فإن الإنسان المتدين كان مكرها ليقوم نفسه في "مركز العالم " فللعيش في العالم ، يجب تأسيسه ، ولا يمكن لأي عالم أن يولد في "العماء" للتجانس ولنسبية المكان المقدس عن الاكتشاف أو الطرح المسبق لنقطة ثابتة " المركز " يعادل خلق العالم"² . والعالم هنا هو العالم الجديد عالم تسوده العقيدة الإسلامية و الذي سوف ينبنى على الرحاب المقدسة لمكة و بيتها العتيق التي غدت مركزا للعالم .

الانتساب إلى إبراهيم:

العنصر الأساسي في العقيدة الإسلامية ، ومصدر الخلاف بينها وبين اليهودية هي الانتساب إلى إبراهيم . فالتصوران اللذان تقيهما الديانتان للانتساب إلى إبراهيم تصوران إشكاليان ، ومن ذينك التصورين تتحدد العلاقة بين كل من اليهود و المسلمين مع الله ومع الشعوب الأخرى . ولقد ذكرنا في غير ما مرة ، أن العرب وخاصة قريش كانوا تعتقدون في انتسابهم إلى جدّهم إبراهيم و لكن كان اعتقادهم ذلك باهتا ، إلى أن جاء عبد المطلب المتحنف ورفع هذا الاعتقاد إلى صعيد الأسطورة و الطقس . ولم تع قريش البعد التوحيدي و الهوياتي العربي لهذه الممارسة التي بادر بها عبد المطلب ، ولكنها كانت لبنة أساسية في صوغ المعتقد الحنفي و الذي سوف يرثه . النبي محمد (ص) . لم يكن ممكنا بالنسبة للإسلام ، بناء عقيدة متميزة - و هذا وجه المارقة - إلا بالانخراط ضمن التصور لتوحيدي اليهودي النصراني ، وتبني التاريخ المقدس كما صاغته الديانة اليهودية و النصرانية أيضا . ولكن دون أن يكون ذلك ذو تنازع وهنا تكمن نقطة الخلاف الأساسية بين اليهود والاسلام ؛ تركة إبراهيم .

¹ أنظر يوسف شلحد ، مرجع سابق،ص156

² (مرسيا إلباد،المقدس و المدنس،ترجمة عبد الهادي عباس ،ط1،دار دمشق،1988 ،،ص26

أيعقل أن يكون خليل الله إبراهيم أخطأ في تقسيم التركة . تذكر التوراة و بالوضوح التام ، أن سارة كانت عاقرا وطلبت من إبراهيم أن يدخل على جاريتها على أن ترزق بنينا ، وذاك ما فعل " ولما أدركت أنها حامل هانت مولاتها في عينيها " غضبت سارة غيرة و وصل بينها وبين إبراهيم حد الفراق فأجابها : " هاهي جاريتك تحت تصرفك فافعلي بها ما يحلو لك " أدلتها سارة أشد الذل ، لم تطق فهربت . فوجدها ملك الرب فاشتكت له عندما سألها ، فطمأنها حتى تعود إلى سيدتها ووعدها قائلاً : " لأكثرن نسلك فلايعود يحصى . " مضيها " هو ذا أنت حامل وستلدين ولدا اسمه إسماعيل (ومعناها الله يسمع) لأن الرب سمع صوت شقائك ويكون إنسانا وحشيا يعادي الجميع ، و الجميع يعادونه ، ويعيش متوحشا متحديا كل اخوته" . ولدت هاجر إينا فسماه أبرم إسماعيل و أبرم قد وفى الستة و الثمانين و فى التاسعة و التسعين يخاطبه الرب " ها أنا أقطع لك عهدي فتكون أبا لأمم كثيرة ولن يدعى اسمك بعد الآن أبرام (ومعناه الأب الرفيع بل يكون اسمك إبراهيم ومعناه أب لجمهور) لأنني أجعلك أبا لجمهور من الأمم أصيرك مثمرا جدا ، وأجعل أمتا تنفرع منك و يخرج من نسلك ملوك وأقيم عهدي الأبدي بيني وبينك ، وبين نسلك جيلا بعد جيل ، فأكون إليها لك و نسلك من بعدك و أهبك أنت وذريتك من بعدك جميع أرض كنعان ، التي نزلت فيها غريبا ، ملكا أديا و أكون لهم إلهها " . قال الرب لإبراهيم : " أما أنت فحفظ عهدي ، أنت وذريتك من بعدك الذي عليكم أن تحفظوه : أن يختتن كل ذكر منكم ".....وقال الرب لإبراهيم " ، أما ساراي زوجتك فلا تدعوها ساراي بعد الآن ، بل يكون اسمها سارة (و معناها أميرة)¹ و أباركها و اعطيك ابنا منها . سأباركها و أجعلها أما لشعوب ، ومنها ينحدر ملوك امم فانطرح إبراهيم على وجهه وضحك قائلاً في نفسه : " أيولد ابن لمن بلغ المئة من عمره؟ وهل تتجب سارة وهي فى التسعين من عمرها؟ " وقال إبراهيم لله " ليت إسماعيل يحيا فى رعائتك" فأجاب الرب : " إن سارة زوجتك هي التي تولد لك ابنا وتدعو اسمه إسحق (ومعناه يضحك) وأختم عهدي معه ومع ذريته من بعده عهدا أبديا . أما إسماعيل . فقد استجبت لطلبك من أجله ، سأباركه حقا و أجعله مثمرا ، وأكثر ذريته جدا فيكون أبا لاثني عشر رئيسا ، ويصبح أمة كبيرة ، غير أن عهدي أبرمه مع أسحاق الذي تتجبه لك سارة فى مثل هذا

¹ (العهد القديم ، 17(16-1)

الوقت من السنة القادمة " ¹ . كل عناصر هذه القصة تشير إلى طابعها الاسطوري فهي تحكي كيفية ولادة بني إبراهيم وظروف نشأتها في حضرة المقدس . فإذا كانت ولادة اسماعيل الابن الأكبر . ولادة ترضية للرب لرغبة سارة و إبراهيم لاتخاذ ذرية ليستأنسا بها وفي ظروف عادية لأن إبراهيم دخل على جاريتها سارة المصرية ولما نعرف مكانة المصريين في المخيال اليهودي على انهم أعداؤهم الألداء الذين أدلوهم ولما حباهم الرب بأن جعل منهم شعبه المختار و أنبياء بشارته . فإن المصريين يبقون أدنى مرتبة منهم . فابن الجارية يبقى -حتى رغم حب والده له- أدنى درجة من ابن المرأة الحرة المحبوبة (سارة-الأميرة) . كانت ولادة إسماعيل عادية لا تخرج عن طبيعة اتصال الرجل بالمرأة ،ولكن اسحق الجد المؤسس فإن ولادته لا تخلو من المعجزة و الخوارق إنه ابن إبراهيم ابن القرن من العمر وسارة بنت التسعين عاما و بمباركة الرب لأن هذا الأخير قد أعد له مستقبلا ساطعا إذ سوف يأخذ العهد منه و يورثه نبوة أبيه وسوف يكون من أنبياء و ملوك من يبارك نبد إسماعيل و أمه هاجر بأمر من سارة . ولد إسحاق و كبر ولما رأت من إسماعيل "المتوحش" موقف الاستهزاء من إسحاق ، قالت لإبراهيم"اطرد هذه الجارية و ابنها،فإن ابن الجارية لن يرث مع ابني" ساء هذا في قلب ابراهيم ، ولكن باركه الرب"اسمع لكلام سارة"قال له الرب وطردت سارة هاجر و ابنها إسماعيل في الصحراء ولكن نجاهما الله و كبر إسماعيل في حضن أمه ، وتزوج من مصرية وكان له نسل كثير اثني عشر قبيلة منتشرة من تخوم مصر إلى آشور، وكانت على عدااء مع بقية إخوتها . فليس من الغريب إذن أن يتزوج إسماعيل بمصرية و عنه يتفرع اثنتا عشر قبيلة تعادي اختها -وهذا ما هو مسكوت عنه- من اثنتي عشر قبيلة من أبناء إسحاق ، و التي تفرعت عن ابنه يعقوب وهم أسباط بني إسرائيل مع الشعوب السامية المجاورة لها و التي تدعوهم التوراة بالاسماعيليين فهم مستوحشون على صورة جدهم إسماعيل .

ولكن وجب على العهد أن ينفذ من قبل الرب . إذ أمر عبده التقي إبراهيم بالتضحية بابنه إسحاق "خذ ابنك وحيدك ،إسحاق الذي تحبه ، وانطلق إلى أرض المريا وقدمه محرقة على أحد الجبال الذي أهديك إليه"

¹ (العهد القديم ، سفر التكوين ، 16 (2-22) .

وفي اليوم الموالي ذهب بابنه كما أمره الرب مخبرا إياه أنه عازم على تقديم قربان إلى الرب فسأله إسحاق "هاهي النار و الحطب ، ولكن أين خروف المحرقة فرد عليه إبراهيم "إن الله يدبر لنفسه الخروف للمحرقة يا ابني " وعندما وصلا إلى رأس الجبل موضع تقديم القربان ، هياً إبراهيم الحطب وأعد ابنه للذبح "ومدّ إبراهيم يده وتناول السكينة ليذبح ابنه فناداه ملاك الرب من السماء قائلاً: " إبراهيم ، إبراهيم" فأجاب : "نعم" فقال : " لا تمد يدك إلى الصبي ولا توقع به ضرا لأنني علمت أنك تخاف الله ولم تمنع ابنك وحيدك عني . وإذا قطع إبراهيم حوله رأى خلفه كبشا قد علق بفروع اشجار الغابة ، فذهب وأحضره محرقة عوضا عن ابنه ودعا إبراهيم اسم ذلك المكان "يهوه يراه" ، ومعناه الله يدبر . تجدر الإشارة هنا إلى ذكر يهوه في آخر القصة ، وهذا يدل على أن كتبة العهد القديم دوّنوا القصة لاحقا في العهد اليهودي الموسوي ، لأن موسى هو الذي دعا إلى الإله يهوه بينما القصة تتكلم عن الله و هي ترجمة غير صحيحة لاسم علم لأن ما يرد في التوراة العبرية هو اسم الإله "إيلوهيم" إله إبراهيم و هذا له نتائج خطيرة على المعتقدات ذات المرجعية الإبراهيمية و أهمها الاسلام.

وتروي القصة الأسطورية كيفية نشوء الشعوب القاطنة في الشرق الأوسط و أماكن استيطانها . كما أنها وهذا هو الأهم ، تحكي كيف أن الله اصطفى بني إسحاق و أقام معهم العهد ، وخصّهم بالبركة المادية وخاصة منها الروحية . فاصطفاهم من دون ذرية إبراهيم و خاصة منهم إسماعيل.

وقد كان هذا الاعتقاد ولا زال يشكلّ البنية الأساس في العقيدة اليهودية : هم بنو إسرائيل شعب الله المختار ولا يمكن أن تأتي النبوة خارج بني إسرائيل ، من "الأميين " الغويم" بنو إسماعيل و التي تعتقد العرب الانتساب إليه . فيأتي القرآن صريحا ، مع نوع من الشدة في المحاجة تجاه بني إسرائيل النصارى أيضا :

{ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تُحَاجُّونَ فِي إِبْرَاهِيمَ وَمَا أُنزِلَتِ التَّوْرَةُ وَالْإِنْجِيلُ إِلَّا مِنْ بَعْدِهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ هَا أَنْتُمْ هَؤُلَاءِ حَاجَجْتُمْ فِيمَا لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ فَلِمَ تُحَاجُّونَ فِيمَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ

لَا تَعْلَمُونَ مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ لِلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ وَهَذَا النَّبِيُّ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُؤْمِنِينَ¹

- هذا الادعاء من اليهود و النصارى ، وخاصة من اليهود ، على أن إبراهيم عبراني يهودي- يسقط من أساسه، و تعاد بهذه الآية صياغة الأسطورة ، وفق بناء جديد ، أو بلغة علماء الأساطير تحويل جديد في أسطورة الأصل السامي . فما كان إبراهيم نصرانيا ولا يهوديا ، بما أن كتب هاتين الديانتين أتت من بعده ، بل كان يؤمن بدين آخر هو الذي أتى به النبي محمد (ص) . فالاسلام الحنيفي هو الأصل ، و إنما خالفتم تعاليم المؤسس الأول للتوحيد ، فالأولى به هم محمد ومن اتبعه على أساس الدين الجديد . ولكن وجب على الدين الجديد ان يبسط جسر القداسة بين إسماعيل وأبيه وإعادة النظر في العهد الذي أقامه الرب مع إسحاق كما نصت عليه التوراة . فكل من سارة و هاجر تكلموا مع ملك الرب ، وأخذ الرب عهدا مع إبراهيم على أن يجعل من ابنه شعوبا وقبائل كثر ، ولكن هذا لايمكن لأن العهد يكمن فيمن وقع عليه اختيار الرب ليكون ذبيحا يفدى خشوعا وخشية من الله من قبل إبراهيم . أقرت التوراة أن الذبيح كان إسحاق وسارت اليهود على هذا الاعتقاد وغدا الأساس اللامشروط الذي بنيت عليه ديانتهم وهويتهم القومية،ولكن لماذا يختار الله إسحاق دون إسماعيل؟ تقول التوراة أن إبراهيم ارتحل إلى أرض النقب ، وتغرب في جرار و ادعى كما فعل في مصر مخافة أن يلحق السوء ، زوجته من قبل سكان البلد المقيم فيه أن سارة أخته "فأرسل أبيمالك ملك جرار وأحضر سارة إليه" ولكن قبل أن يمسه أمره الله بترك سبيلها و إلا فإنه سوف يموت فاعتذر للرب مبرئا نفسه على أساس من أن إبراهيم ادعى أنها أخته وهي ادعت أنه أخوها و " في الصباح استدعى جميع عبيده ، وأطلعهم على جلية الأمر ،فاعتراهم خوف عظيم ،ثم دعا أبيمالك إبراهيم وقال له: " ماذا فعلت بنا؟ أي خطأ ارتكبته في حقلك حتى جلبت علي و على مملكتي هذا الذنب العظيم؟ لقد اقترفت في حقي أمورا ما كان يجب أن تقترفها.وسأل أبي مالك إبراهيم "ماذا بدا لك حتى ارتكبت هذا الفعل؟" .فقال إبراهيم : "لقد فعلت هذا لأنني ظننت أنه ليس في هذا الموضع بأسره خوف الله فخشيت أن تقتلوني من اجل زوجتي .وهي بالحقيقة حتى ابنة أبي،غير أنها ليست ابنة

¹ (سورة آل عمران، الآيات 65-68

أمي فأخذتها زوجة لي".¹ تبدأ عقيدة الانغلاق منذ هذه اللحظة ، سارة اخت إبراهيم وكل ذريتها لا يعزوها التلوث العرقي ، خرجت من صلب واحد ليتحد المعتقد بالعرق ، و تتعلق جماعة بني إسرائيل على ذاتها كعرق "اصطفاه الله" ، وحتى يتحقق وعد الله هذا وجب أن يتزوج الأب مع الأخت المصطفاة أيضا تغير اسم النبي .من أبرم ليتحول إلى إبراهيم (أب الآرام) أب الأمم و ارامي إلى سارة الأميرة بأمر من الله ،بينما تطرد هاجر الجارية إلى القفر.

و سوف يجد الإسلام مخرجا عقلانيا.يروى النبي (ص) أن الخليل رافق هاجر و إسماعيل وهو رضيع، إلى الموضع الذي الذي سوف يبني فيه هو و ابنه البيت الحرام أي مكة و يواصل: "و عطش ابنها وجعلت تنظر إليه وهو يتلوى أو قال يتلبط فانطلقت كراهية أن تنظر إليه فوجدت الصفا أقرب جبل في الأرض يليها فقامت عليه ثم استقبلت الوادي هل ترى أحدا فلم تر أحد فهبطت من الصفا حتى إذا بلغت الوادي رفعت طرف درعها ثم سعت سعي الانسان المجهود حتى جاوزت الوادي ثم أتت المروة فقامت عليها ونظرت هل ترى أحدا فلم تر أحدا ففعلت ذلك سبع مرات قال بن عباس قال النبي صلى الله عليه وسلم فذلك سعي الناس بينهما فلما أشرفت على المروة سمعت صوتا فقالت قد أسمعت إن كان عندك غواث فإذا هي بالملك عند موضع زمزم فبحث بعقبه أو قال بجناحه حتى ظهر الماء فجعلت تخوضه وتقول بيدها هكذا،و جعلت تغرف.....و يواصل النبي: لو لم تغرف من الماء لو لم تغرف من زمزم لكانت عينا معينا."²

هذه القصة تعتبر تحويلا جذريا لأسطورة النشوء التوراتية فحيث كان التناقض و العداوة في بيت إبراهيم تتواءم و تتلاءم أطراف النزاع تحت فداسية الرسالة النبوية التي أوكلت إلى أبي الأنبياء فبيته يصبح بيت للتراضي و التسامح ،ربما كانت سارة أحب الزوجتين إلى قلبه ما دامت هي أولى من تزوج ومحال أن يعدل الرجل إذا تزوج أكثر من امرأة" وإذا خفتم أن تعدلوا فواحدة ولن تعدلوا" واعتبر ترحيل هاجر سلوكا إنسانيا عاديا وتحاشى الاسلام ببراعة مسألة استهزاء إسماعيل من إسحاق كما ورد في القصة التوراتية؛لقد انفصلت هاجر عن سارة و

¹ العهد القديم ، 20 (1 - 12)

² (محمود عباس العقاد، إبراهيم أبو الأنبياء، نهضة مصر للطباعة و النشر والتوزيع، القاهرة، بدون تاريخ، ص74-75 .

إسماعيل لا يزال ضيفا حتى تجوز فكرة أن الاسلام ومنه السلام قد ساد هذا البيت المؤسس " إذا قال له ربه أسلم قد أسلمت لرب العالمين ووصى بها إبراهيم نبيه ويعقوب يا بني إن الله اصطفى لكم الدين فلا تموتن إلا و أنتهم مسلمون" ¹ ولذلك تنعكس النظرة إلى الابن المفدى أهو إسحاق الصبي الذي لا معرفة له بأوامر الرب إذ يأخذ أباه على غرة لينفذ أمر الرب في ذبحه ،حتى لا يروع الصبي حيث أوقفه أبوه على المحرقة . نجد الاسلام يجعل من إسماعيل الحليم الطبع و الوعي بإرادة الرب مسلما مستسلما لإرادته الذبيح الذي أختبر به إيمان إبراهيم ﴿بَشِّرْنَا بِغُلَامٍ حَلِيمٍ فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ قَالَ يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانظُرْ مَاذَا تَرَى قَالَ يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِي إِن شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ فَلَمَّا أَسْلَمَا وَتَلَّهُ لِلْجَبِينِ وَنَادَيْنَاهُ أَنْ يَا إِبْرَاهِيمُ قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا إِنَّا كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ﴾ ² . فالذبيح ليس إسحاق بل إسماعيل ولكن لا يقصي الإسلام إسحاق بل يجعله الله بشرى لإبراهيم و نبيا ﴿وَبَشِّرْنَاهُ بِإِسْحَاقَ نَبِيًّا مِّنَ الصَّالِحِينَ وَبَارَكْنَا عَلَيْهِ وَعَلَىٰ إِسْحَاقَ وَمِن ذُرِّيَّتِهِمَا مُحْسِنٌ وَظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ مُبِينٌ﴾ ³ فيصبح إسماعيل هو الذبيح لأن المودة التي جمعت بين الابن و أبيه في رحاب العلاقة الحميمة بالله ، وكونه الابن البكر وهو الأحق بالتركة :تركة المقدس وهكذا يستعيد العرب حقهم في الميراث الإبراهيمي حيث يدخلون في التاريخ المقدس .فبالنسبة للعقيدة الاسلامية هذا تصحيح لانحراف حدث بعد أن كانت الناس على عقيدة إبراهيم : الاسلام الحنيف وتأتي الآيات في هذا الموضوع واضحة ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ ⁴ ، ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ وَمَنْ يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾ ⁵ .

¹ (سورة آل عمران ،الآيات93-97

² (سورة الصافات،الآيات ،101-105

³ (سورة الصافات،الآية 112

⁴ (سورة البقرة ،الآية 213

⁵ (سورة آل عمران،الآية19

فالاسلام هو الأصل إذاً، وما الكتب التي أوحيت إلا ترجمان لمحتوى التوحيد الذي ينطوي عليه وما اللغات التي أتت بها إلا وسيلة لتواصل الرسالة إلى أمم مختلفة في لسانها {وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلَّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ} ¹ فالأقوام هذه كثيرة وليست قوم واحدة كما تدعي اليهود فالعرب أيضا أتوا الرسالة و النبوة من قبل

{وَالَىٰ عَادٍ أَخَاهُمْ هُودًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا مُفْتَرُونَ يَا قَوْمِ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِنْ أَجْرِيَ إِلَّا عَلَى الَّذِي فَطَرَنِي أَفَلَا تَعْقِلُونَ} ²

{وَالَىٰ ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ قَدْ جَاءَكُمْ بَيِّنَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ هَذِهِ نَاقَةُ اللَّهِ لَكُمْ آيَةٌ فَذَرُوهَا تَأْكُلْ فِي أَرْضِ اللَّهِ وَلَا تَمَسُّوهَا بِسُوءٍ فَيَأْخُذَكُمْ عَذَابُ الْبَلِيمِ وَأذْكُرُوا إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَاءَ مِنْ بَعْدِ عَادٍ وَبَوَّأَكُمْ فِي الْأَرْضِ تَتَّخِذُونَ مِنْ سَهُولِهَا قُصُورًا وَتَنْحِتُونَ الْجِبَالَ بُيُوتًا فَاذْكُرُوا آيَةَ اللَّهِ وَلَا تَعْتَوْا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ قَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا مِنْ قَوْمِهِ لِلَّذِينَ اسْتَضَعُّوهُ لِمَنْ آمَنَ مِنْهُمْ أَتَعْلَمُونَ أَنَّ صَالِحًا مُرْسَلٌ مِنْ رَبِّهِ قَالُوا إِنَّا بِمَا أُرْسِلَ بِهِ مُؤْمِنُونَ قَالَ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا إِنَّا بِالَّذِي آمَنْتُمْ بِهِ كَافِرُونَ فَعَقَرُوا النَّاقَةَ وَعَتَوْا عَنْ أَمْرِ رَبِّهِمْ وَقَالُوا يَا صَالِحُ ائْتِنَا بِمَا تَعِدُنَا إِنْ كُنْتَ مِنَ الْمُرْسَلِينَ فَأَخَذْتَهُمُ الرَّجْفَةُ فَأَصْبَحُوا فِي دَارِهِمْ جَاثِمِينَ} ³ بهذه الآيات يدخل العرب في تاريخ التوبة فنفس القصة تتكرر وهي تتشابه بنبويها مع القصة التي أتت

في التوراة كقصة الطوفان. وقصة لوط وقومه فكل هؤلاء أبادهم الله بعد عصيانهم ولم ينجي منهم إلا أنبياءهم و من اتبعوهم و آمنوا بهم ، و أتى في الأخبار أن هؤلاء العرب الذين ذكرهم القرآن هم من العرب البائدة ، ومع أن السيد جواد علي يقف من ذكرهم موقف الحذر على أساس إن كل ما روي عنهم لم يرد في النصوص الجاهلية و لم تذكره التوراة و المصادر اليهودية ولا يرد لهم ذكر لافي الموارد اللاتينية و لا اليونانية أو السريانية ⁴ ،مع أن القارئ للتوراة يقف على ذكر اسم المديانيين و الاسماعيلين عموما و تأتي أسماء قبائلهم باللسان العبري

¹ سورة إبراهيم، الآية 4

² سورة هود ، الآية 49-51

³ سورة الأعراف ، الآيات 72-78

⁴ جواد على ،تاريخ العرب.....مرجع سابق، ج 1 ، ص295

، ما يبدو غريبا عن لغة العرب و برأيه ،فإن كل هذا اختلاف من أدبيات الأنساب التي اكتتبتها
الاخباريون و نحن نتساءل كيف لا تحفظ الذاكرة الجمعية ولو بطريقة خافتة الأصول الأولى
للعرب و ما كان للاخباريين ذكرهم لولا ما أنهم استندوا إلى التقليد الشفوي أو لم يكن التقليد
الشفوي اليوناني الذي روي عن حرب طروادة على لسان هوميروس إشارة إلى مدينة طروادة
التي أثبتت الحفريات حقيقة وجودها في تاريخ سبق عهد الميلاد بقليل؟

وهناك إشارات في الآيات أعلاه تدلنا على أن القرآن يريد من قوم ثمود الأنباط الذين بنوا
مدينة البتراء .فهجر المدينة الذي حدث قبل الاسلام نتيجة غزوات الروم وشح المطر تفسره
الأسطورية الاسلامية على أنها عقاب من الله سلط عليهم لأنهم (أي الأنباط) خرجوا فعلا عن
الأعراف و التقاليد السامية ليتبنوا عقائد ونمط حياة الحضارة اليونانية ،الرومية ومن هؤلاء
يذكر جواد علي :عاد،وتمود،وطسم وجديس ،وأميم ،وجاسم،وعيبيل ،وعبد ضخم ،وجرهم
الأولى،والعمالقة وحضورا هؤلاء هم مادة العرب البائدة وخامها ،وهم أقدم طبقات العرب على
الاطلاق في نظر أهل الأخبار¹ ويضيف إليها المؤرخ أحمد أمين سالم قبائل مدين².

¹ (نفس المرجع ،نفس الصفحة.

² (أحمد أمين سالم ،معالم تاريخ العرب قبل الاسلام ،مكتبة كريدية إخوان،بيروت ،بدون تاريخ،ص61

الفصل الثاني:

الألوهة و النبوة و الشريعة و الإنسان

في هذه المحطة من البحث نقف على هوية الهيئة العليا مالكة السيادة على الأرض والبشر هذه الهيئة هي الأصل الجديد للمعنى بالنسبة للعرب تحت ظل الإسلام وهي الله. ولا يمكن أن يتجلى الله إلى البشر إلا عبر نبي، فلا يمكنه أن يتكلم على الله إلا بقرنه بالنبوة، فطبيعة الله تخبرنا عن طبيعة النبي ووظيفته تحددها أيضا طبيعة الله .

فالألوهة في الإسلام تجردت من متعلقها المادي: صخور وتمائيل أشجار وكواكب وصعدت إلى السماء لتكشف عن كل جبروتها وعظمتها تجاه البشر، ولا تتجلى إلا عبر المصاحف التي أوكلتها إلى وظيفة يضطلع بها البشر وليس أي بشر بل على رجال اصطفتها الألوهة لصفاتها و طهارتها فكان آدم و نوح و إبراهيم و يعقوب و يوسف و موسى و عيسى و آخرهم محمد (ص) . لا يمكن للباحث في الميدان الإسلامي أن يدرس هاتين الظاهرتين بمعزل عن المحيط الثقافي والتاريخي الذي ظهر فيه الإسلام وهذا ما حرصنا عليه منذ بداية هذا البحث. فما هو مدلول لفظة "الله" ؟ كان يعرفه العرب قبل الإسلام فهل لللفظة جذور في ثقافة جزيرة العرب ؟ و لا يتصل الله بالبشر إلا عبر الأنبياء والرسل فما هو جوهر ومفهوم هذه الظاهرة التي عرفها اليهود قبل العرب ؟ وما هو مدلول النبوة ووظيفتها في الإسلام ؟

الله:

كانت العرب قبل الإسلام تعرف الله المتعالي خالق الكون تقسم به وتتسمى به ، فمن أسياد قريش كان عبد الله بن جدعان الذي ذكرته الأخبار بثرائه وكرمه الخرافيين، وعبد الله والد محمد (ص) . كانت العرب تؤمن بأن الله هو خالق الكون والمخلوقات من البشر . والقرآن نفسه يشهد على العرب معرفتهم بالله "ولئن سألتهم من خلق السماوات والأرض وسخر الشمس والقمر ليقوله الله فأني يوفكون " ¹ . وكانت العرب تستعمل أيضا لفظة " اللهم " ففي صلح الحديبية، التقى سهيل ابن عمرو بالنبي ليكتتبا وثيقة الصلح فرفض ذكر اسم الجلالة الله

¹ (سورة العنكبوت، الآية 61

وفضل لفظة " اللهم " والتي هي المرادف لله وهي أقرب إلى كلمة " إيلوهيم " العبرانية كما أتى ذكره في سفر التكوين.

ويذهب الباحثون من أمثال جورج كنعان أن لفظة الله متحدرة من آل أو إيل الإله الأوغاريتي. فبنو إسرائيل كانوا يعرفون هذه اللفظة ، و كانوا يتسمون بها مثل إسرائيل الذي هو يعقوب، و تعني صارح الله. كما أن التوراة تفسر اسم " إسماعيل " الله سمع. إيل أو آل تعني السيد العالي . " و يظهر في الديانة الأوغاريتية السورية القديمة بمظهر الثور، و يمثل ما هو قديم. إنه شيخ الحكمة التي لا يمكن إدراكها . والعلم الكامل والطيبة والرحمة وهو الذي يقرّر في آخر المطاف أجل خير البشر" ¹ رغم أنه أبو الآلهة و الإله الخالق، إنه " خالق المخلوقات " أبو الآلهة والبشر" ² ورغم كل هذا فإن دوره ليس بالحاسم في مجريات حركة الكون، فبعل الذي لا تظهره أساطير أوغاريت كإله مولود من آل، يظهر كربّ يشاطره السلطان على العالم . و كلاهما يسكن في مكان محدّد من الكون. فال يسكن في ملتقى البحرين ومنبع الأنهار. و بعل يسكن بين سحب السماء الأقرب إلى جبل سافون ³ هو إله المطر والعاصفة، و الخصب في مجتمع زراعيّ، فهو أقرب الآلهة إلى البشر، و أمّا دور آل فهو ثانويّ إذا ما قيس بدور بعل سلطان المطر . فأيل أو آل السيد العالي ما فتئت أن دخلت عليها تحويلات لغوية مع مرّ الزمن. و في رأي جورج كنعان فإنّ اللغتين العربية و الآرامية تنزعان إلى مدّ الصوت خاصة في مواقف الخطاب والنداء مثل خيّه (يا أخي) بيّه (يا أبي) أمّه (يا أمي) و في مواقف التّحسر والاستغاثة والندبة: يا سعده، و يا حظّاه و الألف هنا إشباع للفتحة التي قبلها (يا أيلا) وهذه الألف تسمّى ألف الإطلاق؛ لأنها تطلق الحرف من عقال التقييد وهو السكون إلى حال الحركة، ثمّ أن هاء الله حرف مهموس ضعيف، مخرجه أقصى الحلق ، و الألف قريبة من الهاء في المخرج. والهاء التي تلحق لبيان الحركات تسمّى هاء الوقف أو السكت (يا أيلاه) ، ثمّ حذفوا الياء الساكنة استئقالا لها بين متحرّكين مكسور ومفتوح (يا إلاه) ليستقرّوا أخيرا إلى لفظة (اللاه _ الله) ⁴.

¹ André Caquot, " les religions des sémites occidentaux , les sources et les problèmes " une histoire des religions I, encyclopédie de la pléiade, Gallimard, Paris, 1970 , P 323

² Ibid, P 324

³ حسني حدّاد، سليم مجاعص، أناشيد بعل ، قراءة جديدة للأساطير الأوغاريتية، دار أمواج، بيروت، 1995 ، ص 11

⁴ (جرجي كنعان، محمّد و اليهودية، ط 01 ، بيسان للنشر و التوزيع، بيروت 1999 ، ص 149

و في حفريات أجريت في الجنوب السوري عثر على نقوش آرامية لأسماء كثيرة منها مثلا مارا الله هنا الله، و رضي الله، مرام الله ، سلّم الله، سعد الله، حرم الله، حيّ الله، غوث الله، بنى الله، ودع الله، زيد الله، وهب الله، تيم الله، معناه الله⁵ إذن اكتمل لفظ الله لغويا في شمال الجزيرة العربية، وفي اللغة الآرامية.

ولكن كيف وصل إلى قلب الحجاز واعتقد فيه سكانها؟ إنه لمن المفيد الإشارة إلى انتقال الأمواج البشريّة التي شهدتها شبه الجزيرة العربية، والذي كان سببه في أغلب الأوقات الحروب أو الكوارث الطبيعية ممّا أدى إلى هجرة العديد من سكّان الهلال الخصيب إلى قلب الحجاز. وكلّ هجرة تعني هجرة أفكار ومعتقدات، ممّا حدا بالباحث منذر صفر إلى القول بأن العرب هم الورثة الطبيعيون لثقافة الشرق الأدنى القديم البابلية والآشورية. و من المهاجرين من أتى من اليمن من دولتي سبأ وحمير في الألف الثالث قبل الميلاد، وتكرّر مرارا إلى أن أصبح نزوحا عاما بعد خراب سدّ مأرب في منتصف القرن السادس للميلاد. وقد اجتاحت القبائل اليمنية مختلف أنحاء الجزيرة العربية والهلال الخصيب، وكذلك كان الأمر بالنسبة لفلسطين في زمن سبي اليهود.....وقبل ذلك كان نزوح من بلاد الكلدانيين.

إذن فهجرة قريش الذين يعتبرون أنفسهم عربا مستعربة ، وهذا ما يقوله عنهم الإخباريون أيضا، وفدوا من الشمال. واستقرارهم في قفر الحجاز لم يكن محبة في الصحراء ذاتها، بل إن الحروب كانت وراء ذلك، كما كان الأمر مع اليهود منذ حملة نابوخذ نصر، وما يطلق عليه المؤرخون بـ " السبي البابليّ " حيث أن اليهود الذين نجوا منه، هاجروا إلى يثرب، واتخذوا لهم فيها مستقرا. ومن الطبيعي أن ينقل هؤلاء الآراميون- العرب معتقداتهم معهم. والظاهر أنّهم لم ينقلوا الله وحده بل كذلك الآلهة الأخرى من بناته. و حدث أن وقع تحريف الأسماء بتأثير معتقدات الأقوام الأخرى التي توافدت على المنطقة من شمال الجزيرة من الأنباط، ومن غربها من بابل مع الاحتفاظ بالبنية الأوغاريتية الآرامية. و ما يؤكّد هذا الطرح هو تبني العرب للأحرف النبطية في كتاباتهم وهي حضارة الأنباط التي قامت في شمال الجزيرة العربية .

و يتحوّل بعل إلى هبل، و يبدو أن العربية الصّوّية و الثّمودية أثرت في تحوّل اسم الإله؛ لأنّ أهلها لا يعرفون الأسماء بـ "أل" بل بـ "الهاء" على طريقة العبرانيين . وقد استعار العرب في الحجاز اللات و العزى و مناة من جيرانهم البابليين والآشوريين وجعلوها بناتا لله. و

⁵ (Mondher Sfar, le coran.....op.cit. P 20)

الله هو خالق المخلوقات، و أبو الإلهات الثلاث اللات، و العزى و مناة، و هبل "البعل" الإله القمريّ الذاتي التّوالد و الإخصاب، ما يمنحه استقلالية بفعل هذه الخاصية في الإخصاب والتوالد الذاتي التي هي خاصية قمرية، والتي كانت تتوافق مع إنسان الحضارة الزراعية في أوغاريت. و حافظت قريش على هذه الميزة في مكّة، كما كانت في أسطورة أوغاريت يلجّ على الآلهة الأخرى أن تبني له قصرا، فإنّ عرب الحجاز بنوا له ذلك القصر على شكل كعبة، و اسكنوه في جوفها، ولعظمته في عين العرب فقد عوضوا ذراعه المكسورة بذراع أخرى مصنوعة من الذهب، فكانت تعرض عليها الفتيات احتفاء بسنّ بلوغهن ضمن طقس الخصب حيث يعقد القران في حضرته إلخ.... وكأنّ الله فوّض كلّ سلطانه إلى هذه الآلهة. فجاء الإسلام الذي سوف عن طريقه يقوم الله على شاكلة ماردوك البابليّ الذي يصارع آلهة البشر؛ ليهزمها وينتزع منها لوح الأقدار، ويتبوأ عرش الآلهة، ويبسط سلطانه على العالم، لكن في الإسلام سيجري هذا الصراع ليس على مستوى الأسطورة، ولكن على ساحة الواقع التاريخي. فسوف يجابه الله هذه الآلهة و المعتقدين بها من المشركين عن طريق رسوله. وسوف تأخذ هذه المجابهة، كما ذكرنا ذلك سابقا، طريق الدعوة السلمية التي دامت ثلاث عشرة سنة في مكة، ثمّ تحولت إلى المدينة؛ لتأخذ شكلا صداميًا حربيًا "حتى يكون الدين كله الله".

يبدأ الله بالتعريف بذاته "قل هو الله أحد الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد" ¹ هذه الفكرة عن وحدانيته تدرج ضمن رؤية غيريّة في تمييز الله عن بقية الآلهة التي اتخذتها الأقوام آنذاك: أوثان العرب و صليب المسيحيين. فالعرب كانت تعبد هبل و بناته اللات و العزى و مناة؛ التثليث الشرقيّ القديم. فكان الله المتعالى المنسيّ و ابنه هبل، و بنات هذا الأخير العزى و اللات و مناة؛ التثليث الشرقيّ القديم الأب و الأم و الابن. وقد هاجم القرآن هذا التصور "ألكم الذّكر و له الأنثى تلك قسمة ضيزى" ² فلم تكتفوا (يقصد المشركين) بإشراكه آلهة أخرى بل فضلتم أنفسكم عليه تبتغون لأنفسكم الذّكور من الأولاد، وتركتم له الإناث. ولا يخلو هذا الخطاب من نبرة استهزاء وهو موجه أيضا إلى المسيحيين دعاء التثليث الجاعلين من عيسى ابنا لله، و مؤلّهينه. وقد نسف القرآن هذه الفكرة على غرار هرطقة المسيحية الذين رأوا في عيسى بشرا فقط أرسله الله رسولا للناس.

¹ (سورة الإخلاص

² (سورة النجم، الأيتان 21 و 22

فنفى أن يكون رسول الله عيسى قد خذله الله وتركه لجلاديه " وما قتلوه وما صلبوه لكن شبه لهم " رفعه الله إلى السماء ، وبالتالي فإن دعوة المسيحية إلى ربوبيته تصبح باطلة. ولم يتوقف القرآن في إثبات وحدانية الله إلى هذا إن الدعوة إلى عيسى هي تاليه أيضا لأمه مريم وكأنها زوج الله إذ سادت في أوساط النصرانية في الجزيرة العربية اتجاه نحو تقديس السيدة مريم، وسمي هذا الاتجاه بالمريمية . فكان على القرآن أن يفسر ميلاد عيسى من عذراء فيأتي في سورة مريم بمثال زكريا الذي ينس من إمكانية الإنجاب وهو شيخ غزا الشيب رأسه وامرأته عاقر، حيث أنجبت بقدرة الله النبي يحيى { هُنَالِكَ دَعَا زَكَرِيَّا رَبَّهُ قَالَ رَبِّ هَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً إِنَّكَ سَمِيعُ الدُّعَاءِ فَنَادَتْهُ الْمَلَائِكَةُ وَهُوَ قَائِمٌ يُصَلِّي فِي الْمِحْرَابِ أَنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكَ بِيَحْيَى مُصَدِّقًا بِكَلِمَةٍ مِنَ اللَّهِ وَسَيِّدًا وَحَصُورًا وَنَبِيًّا مِّنَ الصَّالِحِينَ قَالَ رَبِّ أَنَّى يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَقَدْ بَلَغَنِيَ الْكِبَرُ وَامْرَأَتِي عَاقِرٌ قَالَ كَذَلِكَ اللَّهُ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ }¹ و لم تكن هذه المعجزة هي الأولى بل إن سارة عاقر وبلغت سنّ اليأس وولدت إسحاق وكانا بشرين نبين مثل عيسى الذي ولدته أمه مريم، والتي كانت امرأة نقية من ذرية إسحاق اصطفاها الله لتحمل بعيسى معجزة لقومه رغم عذريتها ، و حتى تنتفي عنها صفة البغي كلف الله عبده في مهده، و أعطاه ملكة اللسان معجزة ، و كان بشرا كباقي البشر، و لكنه رسول { فَأَشَارَتْ إِلَيْهِ قَالُوا كَيْفَ نَكَلِّمُ مَنْ كَانَ فِي الْمَهْدِ صَبِيًّا قَالَ إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ آتَانِيَ الْكِتَابَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا }² و الله أيضا هو الصمد ، لا يتجه دعاء ولا طلب لغيره. فكل الدعوات والتضرعات تتجه إليه وحده فقط. فهو وحده ملك السماوات والأرض وله سلطان كل شيء في هذا الكون فلا وسيط ولا شفيع مثل ما كان يعتقد العرب الوثنيون الذين كانوا يضربون الأزلام عند آلهتهم، و كان لهبل أزلام و هي سهام يضربها الكاهن، تقرئ صاحبها مصيره و حظّه في الدنيا، فدعا القرآن إلى إبطال هذه العادة { حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَفَقَةُ وَالْمَوْقُودَةُ وَالْمُتَرَدِّيةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبْعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ وَأَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلَامِ ذَلِكُمْ فَسُقُ الْيَوْمَ يَنْسُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنَ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمْ الْإِسْلَامَ دِينًا فَمَنْ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ

¹ (سورة آل عمران، الآيات من 38 - 40)

² (سورة مريم الآيات 29 - 30)

رَحِيمٍ }¹ فلا وسيط بين الله وعباده، و كفر بوحداية الله أن تعبد الأصنام وتقدم لها الذبائح ويستشيرها العبد عن طريق الكهانة . ويعود الأمر نفسه في سورة المائدة { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رَجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ }² لما ذهب عمرو بن لحيّ ووجد بها أصناما، سأل عن وظيفتها فقالوا له: " نستمطرها فتمطرنا نستنصرها فتنصرنا " إنها تماثيل لا تملك ضرا ولا نفعا ولا سلطانا " { أَمْ اتَّخَذُوا آلِهَةً مِّنَ الْأَرْضِ هُمْ يُنشِرُونَ }³ فالحياة والموت والبعث من قدرة الله وحده، والعز إلا له هو وحده { وَاتَّخَذُوا مِن دُونِ اللَّهِ آلِهَةً لَّيَكُونُوا لَهُمْ عِزًّا }⁴ و في سورة أخرى { وَلَا يَحْزَنُكَ قَوْلُهُمْ إِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ }⁵ فكل ما يطلبه المشركون من أصنامهم هي من صفات ن الله الأحد الذي لا شريك له. فصفة العليم ترد (32) مرة ، وتأتي العزيز بمعنى القوي (60) مقترنة تارة بالحميد وأكثرها بالحكيم العليم وتارة بالرحيم .

ها وقد أثبت الخطاب القرآني وحداية الله ، ينتقل إلى أفعال الله . فالفعل الذي بادره الله هو الخلق " فهو يقدّم ذاته للإنسان قبل كل شيء، بصفته خالقا للعالم في كليته. فلا شيء يوجد في هذا العالم ليس من خلق يديه أو إرادته إن كان في مجال الطبيعة أو الثقافة⁶ .

{ إِنَّ رَبَّكُمْ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ }⁷

فالعالم والإنسان وكل دابة على الأرض من خلقه وحتى ما صنع البشر بأيديهم هي من خلقه { وعلم آدم الأسماء كلها } { إن في خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر }

فلا تجري الفلك رغم العبقرية التي استثمرها الإنسان في جعل الفلك يسير في البحر هي من معجزاته لا شيء يخرج عن سلطانه. خلق العالم في ستة أيام كما هو الحال بالنسبة لإله التوراة ولكنه - وهذا جوهر في عقيدة الإسلام - لم يسترح في اليوم السابع، فلا يمكن أن يدركه الضعف والهون الذي هو من صفات البشر وهو القوي الجبار العظيم بل استوى على العرش ويصادف هذا اليوم يوم الجمعة الذي خلق فيه آدم .

¹ (سورة المائدة، الآية 03

² (سورة المائدة، الآية 90

³ (سورة الأنبياء، الآية 21

⁴ (سورة مريم، الآية 81

⁵ (سورة يونس، الآية 65

⁶ (Mondher Sfar, le coran.....op.cit. P 290

⁷ (سورة الأعراف، الآية 54

فإن كان بنو إسرائيل يحاكون الرب في خلقه للعالم مدة ستة أيام يعملون فيها لأنهم على شاكلة الرب يستريحون في اليوم السابع "السبت" يوم استراح فيه بعد خلق العالم تجري المسألة بنفس الطريقة الطقسية. فلا يحاكي المسلمون الرب في خلقه للعالم بل يحتفون يوم الجمعة باستوائه على العرش وخلق آدم، ويترجم ذلك طقسياً بوقوف الإمام على المنبر، وكان أول إمام هو النبي (ص) ، وقد سبقه رسل وأنبياء وكان أولهم آدم أول البشر على الأرض وخليفة الله عليها. إنه يوم التأسيس لسلطة الله على العالم ولأمة المعتقدة بالإسلام .

فقبضة الله على الكون شاملة { بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُن فَيَكُونُ }¹ فخلقه بالكلمة والأمر، فكينونة الشيء تتأسس بلسانه . فليس له أن يلد ولدا . والكون كله له ، فإن كان والدا فهذا نقص في ذاته ، إذ احتاج إلى زوج يشاركه الملك وهو الواحد الأحد . لقد أمر أن يكون عيسى في بطن أمه، فكان ، لقد خلقه بالكلمة . ولم يكتف بالخلق وحده،

فحتى يجعل كل المخلوقات تحت سلطانه وجب أن يحكم حركتها {هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ }² فلم يخلق الكون ركاما بل سوّى وبنى ونظم {إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَّاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ }³ وفي آية أخرى { أَنْتُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمْ السَّمَاءُ بَنَاهَا رَفَعَ سَمَكَهَا فَسَوَّاهَا وَأَغْطَشَ لَيْلَهَا وَأَخْرَجَ ضُحَاهَا }⁴ الليل سابق النهار " كل مرتب ومنظم بقدرته وتحت سلطانه

فكيف للبشر أن يتخذوا التي هي أدنى منه آلهة . { أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مِنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالدَّوَابُّ وَكَثِيرٌ مِّنَ النَّاسِ وَكَثِيرٌ حَقَّ عَلَيْهِ الْعَذَابُ وَمَنْ يُهِنِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ مُّكْرِمٍ إِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ }¹ فكيف إذن يسجد لمن يسجد لله، وهذا إبراهيم الخليل وصل إلى اليقين { وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَىٰ كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لئن لمَّ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ

¹ (سورة البقرة، الآية 117

² (سورة البقرة، الآية 29

³ (سورة البقرة، الآية 164

⁴ (سورة النازعات، الآيات من 27 إلى 29

¹ (سورة الحج، الآية 18

الْقَوْمِ الضَّالِّينَ فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ }¹ لم يخلق الله العالم كتلة بدون روح بل خلقه عالما متحركا حيا بإذنه نظمه بدقة متناهية " كل في فلك يسبحون " لا شيء فيه يفلت من قبضته، حتى يكون الملك له كله. إن إبراهيم الخليل هو الوحيد الذي أدرك ذلك بعد تأمل وتفحص وتفكير بالإقضاء: - ظهور كوكب اعتبره ربا فاختم، القمر اعتبره ربا فاختم، الشمس أيضا بدت له أعظم اعتبرها ربا فاختمت؛ فاستنتج أنّ الشيء الذي يبدأ وينتهي ليس بأعظم من قوة خفية هي وراء ظهوره و أفوله

وخلص إلى أنّ هناك قوة جبارة وأعظم، وليس سواها شريك تحرك هذا العالم، فأقرّ بوجود الله الواحد. ويتخذ الله هنا شرعية وجوده من البشر. فإدراك البشر لوجوده هي الكفيلة بنتويجه ربًا وملكا لملكوت العرش. فالبشر هم الكفيلون وحدهم بإثبات وجوده. كيف لا وهو الذي خلق الكون وانتهى بخلق الإنسان يوم استوى على العرش.

النبوة:

إن ظاهرة النبوة لا يمكن فهمها إلا بعلاقتها بالتوحيد المشرقي. لقد سبق وأن أكدنا أن القرآن يقر بأن النبوة لم تكن غريبة عن العرب، وأن محمدا (ص) يدخل ضمن سلسلة تمتد إلى إسماعيل، فلفظة النبوة ليست غريبة عن اللغة العربية، وجذرها نبا بمعنى خبر، و الجمع أنباء، وأن لفلان نبا أي خبرا، وقوله عز وجل: " عمّ يتساءلون؟ عن النبا العظيم... " قيل عن القرآن، وقيل عن أمر النبي، و في مكان آخر " و النبيء المخبر عن الله عز وجل.... لأنه أنبا عنه، وهو فعيل بمعنى فاعل نذير بمعنى منذر... فعيل بمعنى فاعل للمبالغة من النبا الخبر؛ لأنه أنبا عن الله أي أخبر². و إذا أخذنا بالدلالة وحدها، فالحنفاء كان لديهم خبر عن الله، ولكنهم لم يدعوا الاتصال به بل كانوا مجرد مؤمنين زاهدين .

وشكلت مسألة النبوة بؤرة خلاف بين الأشاعرة والمعتزلة. و قد ناقش علي مبروك في

كتابه

¹ سورة الأنعام، الآيات 75 - 79

² علي مبروك، النبوة من العقائد إلى فلسفة التاريخ، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، 1993، ص 15 - 17

" النبوة " فكلّ من الفريقين ينطلق من المصطلح اللغوي أعلاه، ولكنّ لئلاّ منهم ما يعطي دلالة مختلفة؛ فالأشاعرة يرون بأن النبوة موهبة من الله تعالى ونعمة منه إلى عبده، وهي قول الله تعالى لمن اصطفاه من عباده، أرسلناك وبعثناك، وبلغ منّا أنّها هبة من الله تعالى، وليست معنى يعود إلى ذات النبيّ، ولا إلى عرض من أعراضه استحقّها بكسبه وعمله، ذلك أنه لا يشترط في الإرسال شرط من الأحوال المكتسبة بالرياضات. وكأنّ النبوة حيث تكون (إنباء وإخبارا) لا يقتضي الأمر أكثر من أن يصطفي الله من عباده من يشاء ويرسله بهذا الخبر . فإن جوهرها أي النبوة (قولا) وليس (فعلا) " لأن الله قال : أنت رسولي ، ولا تؤول إلى صفات الأفعال " ¹ و كان ابن خلدون بصفته أشعريا قد قال في الأنبياء " إنّنا نجد هذا الصنف من البشر تعتر بهم حالة إلهية خارجة عن منازع البشر وأحوالهم فتغلب الوجهة الربانية فيهم على البشرية في القوى الإدراكية و النزوعية من الشهوة والغضب وسائر الأحوال البدنية ، فنجدهم متنزّهين عن الأحوال الربانية من العبادة والذكر لله بما يقتضي معرفتهم به مخبرين عنه بما يوحى إليهم في تلك الحالة. ² فالأشاعرة لا يرون في النبيّ إلا ذلك الإنسان الذي اصطفاه الله بمشيئته، لا لذاته و صفات مخصوصة تميزه عن باقي البشر. فهو القادر وهو المشييء. وحسب ابن خلدون هذا الاصطفاء فطري جعل به الله صفات من وحيه في الأنبياء الذين اصطفاهم. وكان هذا طبعا ردا على المعتزلة الذين ينظرون إلى النبوة على أنها تمثل في الإصرطلاح (صفة لفعل، ولذا فإنها – لغة – تكون

(رفعة وارتقاء لا هبة واصطفاء) إنّها " رفعة مخصوصة يستحقها الرسول إذا قبل الرسالة وتكفل بأدائها والصبر على عوارضها " ومن صفات النبي عند القاضي عبد الجبار " يجب أن يكون منزّها عن المنفّرات كلها كبيرة كانت أو صغيرة؛ لأن الغرض من بعثة الرسل اللطف بالعباد ورعاية مصالحهم " ³ فالنبوة مرتبطة بشخص المرسل بفعله أي بزهده وابتعاده عن الرذائل، وهذه صفات مكتسبة، و يبعث الله أنبياءه لغرض واحد ، و هو مصلحة البشر ، كإصلاح ما فسد ، و هذه رؤية واقعية تربط أمر البعثة بالشخص المبعوث وحالة البشر ، وهذا ما يفتح الطريق نحو التلويح لظاهرة النبوة بربطها بالتغيرات الاجتماعية والسياسية التي تطرأ على مجتمع ما . وهذا ما دأبنا على إثباته طيلة الفصول السابقة من هذا البحث ، فليكن كان تأويل

¹ علي مبروك، النبوة من العقائد إلى فلسفة التاريخ، مرجع سابق، ص 18

² ابن خلدون، مرجع سابق، ص 373

³ عبد الرحمن بدوي، مذاهب الإسلاميين، المعتزلة، الأشاعرة، الإسماعيلية، القرامطة، التصيرية، دار العلم للملايين، بيروت، 1997، ص

المعتزلة مفيدا في فتح المقدّس على متغيرات الواقع ، فإنّه من المفيد للبحث فحص الرؤية القرآنية للنبيّ ، أي المهمة التي أوكلت إليه في جزيرة العرب .

لقد أرسل الله إلى العرب أنبياء قبل محمد(ص)، وكان ذلك منذ عهود غابرة من وقت بعثته وهذا ما ورد في القرآن ذاته، وقد ذكرنا في فصل سابق هودا وصالحا اللذين أرسلنا إلى كل من عاد وثمود، ولما كذبهما هؤلاء أنزل عليهم الله كوارث دمرتهم. وها هو يعاود الله الكرة، و يرسل نبيا آخر، وهذه المرّة في الحجاز، ولم يأت النبي هكذا فجأة بل أن الرسل من قبله بشرت بمجيئ { وَإِذْ قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ مُّصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَةِ وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ فَلَمَّا جَاءَهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ قَالُوا هَذَا سِحْرٌ مُّبِينٌ }¹ فشرعية النبي لا تأتيه فقط من خلال نقله لخبر السماء بل إن عملية الإخبار ذاتها تتوجب شرعية لا تأتي من اليهود، والتي برأي القرآن يعرفونها لأنهم خصوا بلنبوة إلا لبري جلدتهم بل من عيسى الذي جاء ليخرج اليهود من تصورهم الضيق لله والمقدّس بل من عيسى بن مريم الذي قتله اليهود .

وقد أوردنا أعلاه أن النص الأوضح إزاء هذه البشرية هو النص المنويّ الذي بشر فيه مانو بمجيء (مانو حمد)، و المنوية ليست غريبة عن التوحيد السامي، فهي من الهرطقات اليهودية المسيحية المتأثرة بالعقائد الإيرانية القديمة .

والنبي محمد (ص) لا يكلمه الله مباشرة كما كان الحال بالنسبة لموسى { وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بآذنيه مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيٌّ حَكِيمٌ }² . و لكنّ موسى يكلمه الله وجها لوجه و الكلام ليس وحيد الوجهة بل حوار يدور بين الاثنين فحدث أن يغضب موسى على الرب كما أتى في حوارهِ مع الرب في الإصحاح (04، 10) — (16) و في الإصحاح (19، 20 — 25) يقابل موسى الرب وجها لوجه " ونزل الرب على قمة جبل سيناء، و نادى موسى ليصعد إلى قمة الجبل ، فصعد إليه فقال له الرب: " أنزل وحذرّ الشعب لئلا يقتحموا الجبل ليروني فيهلك منهم كثيرون، و لينتقدس أيضا الكهنة الذين يقتربون إلي لئلا أبطش بهم ، فقال موسى للرب: " لا يقدر الشعب أن يصعد إلى جبل سيناء؛ لأنك أنت قد حذرّتنا قائلًا: " أقم حدودا حول الجبل و قدّسه " فأجاب الرب: " أنزل واصعد بلخيك هارون معك. أما الكهنة والشعب فلا يقتحموا طريقهم ليصعدوا إلي لئلا أبطش بهم " إذا الرب وموسى

¹ (سورة الصف، الآية 06

² (سورة الشورى، الآية 51.

يتكلمان وجها لوجه، موسى يرى الرب أمامه ويسمع كلامه وهناك أملى عليه الوصايا العشر. وقبل ذلك يقف موسى الند بالند أمام الرب غاضبا ومعاتبا إياه بعدما دخل على ملك مصر طالبا منه هو وأخوه هارون تحرير شعبه . وكان رد فعل فرعون هو تسليط الغبن عليه أي الشعب أضعافا، فرجع موسى إلى الرب وقال :

" لماذا أسأت إلى شعبك يا ربّ ؟ لماذا أرسلتني؟ فمنذ أن جئت لأخاطب الفرعون باسمك أساء إلى الشعب ، وأنت لم تخلص شعبك على الإطلاق " الإصحاح (23.22.5) يدخل هذا التصور لنبي ضمن رؤية دينية شاملة يعتقد بها اليهود على أن الرب الواحد هو ربهم المخصوص، يملكونه لوحدهم كما يملكهم هو بتفضيله إياهم من دون الأمم كلها . وفي سفر التكوين الإصحاح (32، 22 - 29) يدخل يعقوب في صراع، يتشاجر فيه مع الله يقوم هذا الأخير بعد مقاومة شديدة من يعقوب بإعطائ اسمه الجديد إسرائيل، ومعناه يجاهد مع الله . وكأنّ في تجربة موسى ويعقوب مع الله هي عربون النبوة ؛ فمن يشاهد الله وجها لوجه ولا يموت فذلك هو النبي؟ . وهذه هي النبوة في التوراة يرتفع النبي إلى مصاف الألوهة أو لنقل يهبط الله إلى مستوى البشر ويتحاوران ويتخاصمان ، وهنا يكسب الإنسان الذي حظي بالنبوة مرتبة شبه إلهية ، ولا تتردد التوراة في تشبيه موسى بالرب ، أليس الرب قال لموسى لما اشتكى له عدم فصاحته في الكلام ، أن قال له : اجعل نفسك الرب وقل ما أقول لهارون ، وكأنه نبيك ليخاطب فرعون . " الخروج الإصحاح (41، 06-16) فيخاطب هو الشعب عنك ويكون لك بمثابة فم ، وأنت تكون له بمثابة إله . " وهذا ما جعل القرآن يعيد إلى موسى طبيعته كبشر عادي من خلق الله ، ولا يعلم إلا ما علمه الله إياه . وأن نبوة موسى على عكس التوراة لم تكن موجهة إلى بني إسرائيل وحدهم ، ونحن نفترض أن قصة الخضر وموسى في سورة الكهف هي قصة النبي "الحقيقي" الذي عرفته تقاليد الشرق القديم إذ وجدت نقوش في ماري بوادي الرافدين تصف الرّائين بأنهم أفواه الآلهة والناطقين بلسانهم ، وأقوالهم تأخذ طابعا سياسيا صارخا حيث تشير إلى ضرورة رعاية الملوك للفقراء والمعوزين¹ . فالبعد الاجتماعي كان له حضور جلي في هذه التنبؤات ، بينما كانت النبوة عند بني إسرائيل تصب في مصلحة هؤلاء ، وفي كفاءات إنقاذهم وتأمين وجودهم كشعب مختار . والبعد الاجتماعي لرفيق موسى ، و الذي كان نبيا مثله وكل أعماله رغم بشاعته كانت تصب في مصلحة الفقراء واليتامى والحفاظ على حقوقهم ، وهذا هو المحتوى الاجتماعي للرسالة المحمدية . فالخضر بهذه الصفة هو النموذج

¹ (علي مبروك، مرجع سابق، ص 63

النبوة على المنوال الإسلامي ؛ لأن الإسلام لم يأت دعوة مخصوصة لشعب معين وإن كان يحمل كل مواصفات الهوية العربية ، لقد أتى لشعب مشرّد يعده بأرض يقيم عليها ، بل لغالبية ساحقة من الشعوب السامية مقيمة في الجزيرة العربية ، ولكنها مقصية من الإرث التوحيدي الإبراهيمي ، وأيضاً لتحرير اليهود من رؤية ضيقة لهذا التوحيد السامي الموروث عن الحضارات السامية القديمة ، والذي كان تحت تهديد الديانة المسيحية التي أوّلت رسالة عيسى حسب المنظور الحضاري الغربي ، والذي كانت تمثله الكنيسة الكاثوليكية ذات المنزح الإمبريالي الممثل في الإمبراطورية البيزنطية ، وكان هذا التوجه قد أتى برؤية جديدة للتوحيد الذي جعل من الله تلك القوة الالهية تلك الذات المتعالية والمنزهة التي لها ملك " السماوات والأرض " { اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ }¹ وفي عظمتها المطلقة هذه فإنه " لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير " ² صفة الله هذه تحدد كيفيات الوحي في الإسلام، فالنبي محمد ليس كما تخبر التوراة عن أنبيائها؛ يرى الله ويراه وجها لوجه، بل لا يتصل الله بعبده النبي إلا بواسطة ملاكه جبريل ، وكذلك كان عيسى بن مريم وإبراهيم عليهما السلام ، و محمد (ص) لا يحاور ربه بل يأتيه الوحي من السماء ولا يرد محمد (ص) على هذا الوحي بل يكففي بنقل كلام الله الذي وصل إليه عن طريق جبريل ليوصله هو بدوره إلى البشر.

فطريقة الوحي ذات الاتجاه الواحد هذه ، والتي لا يحق فيها للنبي الرد على الله ولا مخاطبته والتي هي الوجه الساطع لموقف المسلم من ربه ، وهي الخضوع التام لمشيئته ، فالكلام كلام الله وهو الحق ولا جدال فيه ومن جادل فيه فذاك هو الكافر " وحق فيه العذاب " والعذاب في الإسلام اثنان عذاب الدنيا وعذاب الآخرة .

" وإذ نجيناكم من آل فرعون يسومونكم سوء العذاب يذبون أبناءكم ويستحيون نساءكم وفي ذلك بلاء من ربكم عظيم " ³ فالإنسان يعذب الإنسان أيضا في الحياة الدنيا " أفتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض فما جزاء من يفعل ذلك منكم إلا خزي في الحياة الدنيا ويوم

¹ (سورة البقرة، الآية 255)

² (سورة الأنعام، الآية 103)

³ (سورة البقرة، الآية 49)

القيامة يردون إلى أشد العذاب " ⁴ وهنا إشارة إلى أن الخزي الذي يصيب من يؤمن ببعض الكتاب ويكفر ببعضه - ويقصد هنا أهل الكتاب - هو عذاب أخف وأن عذاب يوم القيامة أشد . كذلك فإن آل فرعون لا يؤمنون في الدنيا حتى يأتيهم العذاب الأليم الذي يسلمه الله عليهم قبل عذاب الآخرة " فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب الأليم " يونس 88 ، وعذاب الدنيا يأتي على شكل مصائب وكوارث يسلمها على المشركين ، ويأتي هذا العذاب بغتة { قَدْ مَكَرَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَأَتَى اللَّهُ بُنْيَانَهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ فَخَرَّ عَلَيْهِمُ السَّقْفُ مِنْ فَوْقِهِمْ وَأَتَاهُمُ الْعَذَابُ مِنْ حَيْثُ لَا يَشْعُرُونَ } ⁵ وتلمح هذه الآية إلى الكوارث التي أبادت قوم عاد وثمود . وفي آية أخرى تظهر بشكل جلي حقيقة أن الله يؤتي الكافرين عذابا في الدنيا و عذابا في الآخرة " و لنذيقنكم من العذاب الأدنى دون العذاب الأكبر لعلهم يرجعون . " السجدة 21 تكشف هذه الآيات عن وجه آخر لله إله الحرب و للنبي المحارب ، ووظيفة النبي المحارب التي يمارسها تنتج من طبيعة موقف الله من البشر، والتي أظهرنا جانبها سابقا، وقد أبرز منذر سفر هذا الوجه من خلال مقارنته لمسألة السلطة والدين في الإسلام من خلال تحليله لمسألة السلطة والدين في المشرق القديم من خلال دراسته المقارنة بين القرآن و التوراة من جهة، و التراث الديني لبلاد ما بين النهرين . ويقترح نظرية جديدة في علاقة الله بالبشر في المعتقد الشرقي القديم حتى لا يصبح في هذا المخيال الديني من المستحيل التمييز بين الأرض والسماء ما دام كل ما في الأرض ملكا لله .

هذه النظرية تحاول فكّ المفارقة فيما يقوله القرآن في تحديد مصائر البشر، إيمانهم وكفرهم كيف يفعل ذلك وهو يتكلم بالعدل؟ فإذا هدى من شاء وظل من شاء كيف نسميه بصفته العادل وقد حدد سلفا من يسكن الجنة ومن يسكن النار؟ حلّ هذه المفارقة يكمن في البنية ثلاثية الحدود في الآيات حول حرية الاختيار " ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن يضل من يشاء ويهدي من يشاء ولتسألن عما كنتم تعملون " ¹ " ولو شاء الله جعلكم أمة واحدة ولكن يدخل من يشاء في رحمته والظالمون ما لهم من ولي ولا نصير " ² فهذه الآيات مبنية على ثلاث مقدمات متتابعة، ففي الأولى: الله يقرّ بأنه كانت لديه إمكانية خلق إنسانية موحدة في الإيمان، و في الأخير اختار أن يخلقها منقسمة ، ثم يقرّ أنه يحسم في إيمان كل واحد، و أخيرا يعلن محاسبة البشرية حسب

⁴ (سورة البقرة، الآيتان 05 - 08)

⁵ (سورة النحل، الآية 26)

¹ (سورة التلح، الآية 93)

² (سورة الثورى، الآية 08)

هذه الطَّبِيعَةُ الَّتِي خَلَقْتَ فِيهِمْ، وَ كَانَتْهُمْ مَسْئُولُونَ كَلِيَّةً عَلَى وَضْعِهِمْ³ بِمَا أَنَّ اللَّهَ مَلِكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَكُلِّ دَابَّةٍ أَوْ صَخْرٍ أَوْ شَجَرٍ إِلَّا وَيَسْبَحُ بِاسْمِهِ، فَوَجِبَ عَلَيْهِ بَسْطُ سُلْطَانِهِ وَفَرْضُ شَرِيعَتِهِ عَلَى الْبَشَرِ بِخَلْقِهِمْ مُخْتَلِفِينَ، فِيهِمْ الْمُؤْمِنُ وَفِيهِمْ الْكَافِرُ؛ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى { إِنَّ الْإِنْسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ }⁴ لَا يَحْمَدُ النِّعْمَةَ الَّتِي وَهَبَهَا اللَّهُ إِيَّاهُ، لَا يُؤَدِّي دِينَهُ كَامِلًا تَجَاهَهُ، وَ كَانَتْهُنَّ إِزَاءٌ **عِلَاقَةُ إِلَهِيَّةٍ كَمَا بَيَّنَّهَا مَارْسِيلُ مُوسَى فِي كِتَابِهِ دِرَاسَةٌ فِي الْهَبَةِ " Essai sur le don "** فَالْهَبَةُ تَسْتَوْجِبُ إِزَامِيَّةَ رَدِّهَا. وَهَذَا أَجْرَمَ الْإِنْسَانَ فِي إِحْتِرَامِ عَقْدِ الْهَبَةِ هَذِهِ، فَوَجِبَ عَلَيْهِ رَدُّهَا وَلَوْ بِالْقُوَّةِ كَمَا سَنَبِّينُ ذَلِكَ .

وَيُضِيفُ مَنْذَرَ صَفْرٍ أَنَّ " هَذِهِ السَّلْسَلَةُ ، الْمَقْدَمَاتُ الْقُرْآنِيَّةُ الْمَفَارِقَةُ ، تَجِدُ إِذَا مَعَادِلَهَا فِي الْأَيْدِيُولُوجِيَا الْمَلِكِيَّةِ الشَّرْقِيَّةِ ذَاتِ الْأَوْجَةِ الثَّلَاثَةِ بوظائفها الثلاث أيضا، و التي هي :

(1) السِّيَادَةُ (2) الْإِغْرَاءُ أَوْ الْإِثْمُ وَأَخِيرًا (3) الْحُكْمُ . يَبْرُزُ الْمَلِكُ فِي هَذَا التَّوْزِيعِ الثَّلَاثِي تَبَاعًا كَسِيْدًا ، كَمَغْرِبِيٍّ وَأَخِيرًا كَقَاضٍ"¹ وَ كُلُّ هَذِهِ الْوُظَائِفِ تَمَارَسُ فِي عِلَاقَتِهِ بِرَسُولِهِ، وَبِتَنْسِيقٍ مَعَهُ بِصِفَتِهِ ذِرَاعِهِ الْحَرْبِيَّةِ، وَبِمَعْجَزَاتِهِ أَيْضًا كَمَحْرَكٍ لِقُوَى الطَّبِيعَةِ كإِنزَالِ الْمَصَائِبِ عَلَى الْكُفَّارِ .

وَيُشْرِحُ مَنْذَرَ صَفْرٍ اشْتِغَالَ هَذِهِ الْبُنْيَةِ الْأَيْدِيُولُوجِيَّةِ عَلَى الطَّرِيقَةِ التَّالِيَةِ:

- (1) - بَدَأَ يَقُومُ الْمَلِكُ بِالْأَمْرِ بِالْحَرْبِ الَّتِي هِيَ مِنْ صِلَاحِيَّاتِهِ ضِدَّ الْعَدُوِّ، وَ بِهَذِهِ الطَّرِيقَةِ يَظْهَرُ بِصِفَتِهِ الْمَلِكُ السِّيْدُ، وَلَكِنَّ الْأَمْرَ بِالْحَرْبِ لَا يُعْطِيهِ حَقَّ إِشْعَالِهَا ضِدَّ الْخَصْمِ، فَوَجِبَ أَنْ يَسْتَحِقَّ هَذَا الْأَخِيرَ ذَلِكَ الْأَمْرَ الَّذِي صَدَرَ ضِدَّهُ، وَبِعِبَارَةٍ أُخْرَى يَجِبُ أَنْ يَرْتَكِبَ هَذَا الْخَصْمَ خَطَأً أَوْ إِثْمًا لِيَصْبِحَ عَدُوًّا لِلْمَلِكِ، وَيَسْتَحِقُّ بِذَلِكَ الْأَمْرَ الْمَلِكِيَّ بِالْحَرْبِ.
- (2) - فِي هَذِهِ اللَّحْظَةِ نَدْخُلُ فِي زَمَنِ ثَانٍ مِنَ الْإِجْرَاءِ الْحَرْبِيِّ. إِنَّهَا لِحِظَةُ الْإِدَانَةِ الَّتِي سَتَسْمَحُ بِتَبْرِيرِ الْأَمْرِ بِالْحَرْبِ؛ فَيَخْلَعُ الْمَلِكُ لِبَاسَ السِّيْدِ الْمَلِكِ لِيَلْبَسَ لِبَاسَ الْمَغْرِبِيِّ. يَدْفَعُ الْخَصْمَ إِلَى ارْتِكَابِ الْخَطَأِ، وَارْتِكَابِ الْإِثْمِ الَّذِي يَجْعَلُ مِنْهُ عَدُوًّا وَمَجْرَمًا شَرْعًا.
- (3) - فِي اللَّحْظَةِ الثَّلَاثَةِ يَنْفِذُ الْمَلِكُ أَمْرَهُ ضِدَّ الْعَدُوِّ الَّذِي ضَبَطَ آثْمًا. لِأَجْلِ ذَلِكَ يَخْلَعُ عَنْ نَفْسِهِ مَظْهَرَ الْمَغْرِبِيِّ لِيَلْبَسَ عِبَاءَةَ الْحَاكِمِ الْقَاضِي: وَعِنْدَمَا يَتَيَقَّنُ مِنْ وَجُودِ الْعَمَلِ الْمَعَادِي لِسُلْطَانِهِ، خَطَأً ارْتَكَبَ فِي حَقِّ الْمَلِكِ ، فَيَنْطِقُ عِنْدئذٍ بِحُكْمِ الْعُقُوبَةِ: الْحَرْبُ ضِدَّ الْجَانِي. وَلَكِنْ

³ Ibid, P 32

⁴ سورة إبراهيم، الآية 34

¹ Mondher Sfar , op.cit, P 32

يقف عندئذ، أنه كان على حق فيما أصدره من أمر ضدّ الكفار. وهنا يستعمل القرآن الصيغة المعروفة للتعبير عن هذه النتيجة² "تمّت كلمة ربك" هود 119، أو بصيغة أخرى "حقّت كلمة العذاب على الكافرين" الزمر 71

في هذه البنية الثلاثية لموقف الله من البشر في بسط سلطانه تلعب شخصية النبي دوراً مهماً كوسيط بين الإرادة الإلهية والتاريخ. فالمحفز الأساسي عند الله لإرسال الرسل حسب القرآن هو وجود القرية. فهي موطن رفاه البشر غناهم وثراؤهم أي المكان الذي ينعمون فيه بما وهبهم الله من أرزاق وخيرات، وهي بالتالي مقرّ ملكه الذي يجب أن تخضع لسلطانه؛ لأنّ في المدينة تأثر مجموعة قليلة من الخيرات التي هي أصلاً لله، وتحرم الكثير من البشر والفقراء منها. وبهذا التصرف، وفي غياب وعي وجود الله تنصّب هذه المجموعة نفسها أرباباً، تتحكّم في رقاب الناس... و كما ذكرنا في مكان آخر من هذا البحث يذكر القرآن القرية عوض المدينة. فالقرية بالمفهوم القرآني ذلك التجمّع الحضريّ الذي لم يخضع بعد لشريعة الله، وأحياناً التي لم تخضع لسلطان دولة. فالرسل يبعثون إلى القرى "و كذلك جعلنا في كلّ قرية أكابر مجرميها ليمكروا فيها وما يمكرون إلا بأنفسهم ولا يشعرون"¹ فالقرآن يقدّم القرية كمكان يفسق فيه أكابرها، والأكابر هم رؤساء العشائر والحكام الذين من طبيعتهم التي جعلها فيهم الله كفرّة مجرمون، و ماداموا كذلك يستطرد القرآن بأنّ القرية على حالها هذه وجب أن يرجع ملكها لله؛ فتصبح هدفاً لجبروته، والواسطة في هذه الوضعية هو الرسول الذي يبعثه الله "وما أرسلنا في قرية من نبيّ

إلا أخذنا أهلها بالبأساء والضراء لعلهم يضرّعون."²

ولبيان الطبيعة الكافرة لسادات القرى يقول القرآن: { وَمَا أَرْسَلْنَا فِي قَرْيَةٍ مِّنْ نَّذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ كَافِرُونَ }³ يرسل الله رسله إلى القرى، فيكون ردّ فعل مترفيها أن يكذبوا النبيّ فرسالته غير صادقة مجردة كذبة وافتراء، فيطلبون منه المعجزات ليصدّقوه، فعل

(²) Mondher Sfar , op.cit, P 33

(¹) سورة الأنعام، الآية 123

(²) سورة الأعراف، الآية 44

(³) سورة سبأ، الآية 34

موسى ذلك مع الفرعون، ورغم ذلك كذب وعصى { وَقَارُونَ وَفِرْعَوْنَ وَهَامَانَ وَلَقَدْ جَاءَهُمْ
مُوسَى بِالْبَيِّنَاتِ فَاسْتَكْبَرُوا فِي الْأَرْضِ وَمَا كَانُوا سَابِقِينَ }⁴، و في آية أخرى { وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مِنْ
قَبْلِكَ رُسُلًا إِلَى قَوْمِهِمْ فَجَاءُوهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَاَنْتَقَمْنَا مِنَ الَّذِينَ أَجْرَمُوا وَكَانَ حَقًّا عَلَيْنَا نَصْرُ
الْمُؤْمِنِينَ }⁵ فالكافر قدر له الله كفره والمؤمن كذلك، حتى ولو بين الرسول معجزاته، فإن الله
كتب عليهم الكفر { وَمِنْهُمْ مَنْ يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا
وَإِنْ يَرَوْا كُلَّ آيَةٍ لَا يُؤْمِنُوا بِهَا حَتَّى إِذَا جَاءُوكَ يُجَادِلُونَكَ يَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ
الْأُولَئِينَ }⁶.

لقد قضى الأمر، فسكان القرية صمّ الله آذانهم لا يريدون رؤية الحق بإرادته، فلا مجال
لهدايتهم، وعند هذه اللحظة برّوا إشعال الله حربه ضدّهم؛ لأنهم لا يؤمنون حتى يأتهم العذاب،
ويأتي القرآن بمثل موسى في دعوتهم فرعون و أهله { وَقَالَ مُوسَى رَبَّنَا إِنَّكَ آتَيْتَ فِرْعَوْنَ
وَمَلَآئِئِهِ زِينَةً وَأَمْوَالًا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا رَبَّنَا لِيُضِلُّوهُ عَنِ سَبِيلِكَ رَبَّنَا اطْمِسْ عَلَى أَمْوَالِهِمْ وَاشْدُدْ عَلَى
قُلُوبِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُوا حَتَّى يَرَوْا الْعَذَابَ الْأَلِيمَ }⁷ لقد ثبتت عداوة فرعون لله ماله و بنوه إشارة
لهذه العداوة. إنّها بلوى من الله لتصبح الحرب ضدّه شرعية. فرفض الكفار الخضوع هو العمل
النهائي الذي بفضله يقوم الله بمحاربة أعدائه. إنّها اللحظة الشرعية للحرب، والتي يتوقف عندها
القرآن مطولا { وَمَا كَانَ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَى حَتَّى يَبْعَثَ فِي أُمَّهَاتِ رُسُلًا يَلْتَمِسُ عَلَيْهِمُ آيَاتِنَا وَمَا كُنَّا
مُهْلِكِي الْقُرَى إِلَّا وَأَهْلُهَا ظَالِمُونَ } القصص 59

فمهمّة محمد (ص) ليست استثنائية طبعاً، لقد أرسل إلى قريته. فمهمّة الرسول هي إجراء
شرعي اعتمد حسب القرآن بهدف سلب الناس إمكانية الاحتجاج ضدّ حقّ الله في الدمار، كلّ
الرسل من نوح حتى محمد (ص) ما هم إلا { رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِنَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى
اللَّهِ حُجَّةً بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا }¹ يلعب هنا النبي دور المنذر للقرية التي أمر

⁴ (سورة العنكبوت، الآية 39

⁵ (سورة الروم، الآية 47

⁶ (سورة الأنعام، الآية 25

⁷ (سورة يونس، الآية 88

¹ (Mondher Sfar, op.cit , P 48

الله مترفيها ففسقوا، إذن الترف يؤدي إلى الفسق، وعندما تتجلى مظاهر الفسق يبعث الله النبي "شاهدا" عليه، وعند ذلك يمارس الله حقه في تدمير القرية؛ فيظهر الوجه الثالث لله كقاض وحاكم يمارس حقه في محاربة المدينة الفاسقة. و هنا يكون وسيطه في ممارسة الحرب، وهو النبيّ ذاك الذي أرسله إلى سكّان القرية ، وكان من الطبيعيّ أن يكذبوه فحقّ فيهم العذاب. وأحسن مثال عن دور النبيّ في إخبار البشر عن وجوده، و بالتالي تمكّنه من السلطان على الأرض والبشر، هو إرساله للنبيّ صالح إلى قومه ثمود ليأمرهم بالأّ يسيؤوا إلى النّاقة فعقروها وكان من نتيجة ذلك أنّ الله دمرهم تدميرا. و يقول منذر صفر في هذا الصّدّد " في الأخير نسجّل انطبعا أنّ ما هو مطلوب من المنذر (النبي) هي استدراج العدو، وجعله يقرّ رسميا ، وبملاء فمه، بإثمه الذي أقرّه الملك السيّد. فالنذير كالمحضر القضائيّ، يعمل كشاهد ضدّ العدو الذي يصرح (نرفض أمر ملككم، و نحن به كافرون).²

فحجّة الضلالة المقدّمة هنا من قبل العدو، تصبح حجّة طقسية، عبارة استفزازية وكافرة تعظّم إثم رفض الخضوع ، فإمّا أن تصيب أهل القرية الآثمة كارثة طبيعية كالتّي أصابت قوم لوط أو ثمود أو أن تعلن حرب يقوم بها النبيّ ضدّ أعداء الله. فالنبي صالح اتخذ النّاقة التي عقروها قومه كحجّة ضدّ كفرهم بوحى من الله، فأنزل عليهم هذا الأخير العذاب فأبادهم. فالنبيّ محمّد (ص) أيضا أتاهم بالبيّنة والآيات، والله يعرف مسبقا أنّهم مكذبون وفاسقون، كفره، فأتاهم بحجّة القرآن التي تكون بمثابة الغواية بالإثم؛ فيندفعون إلى هذا الأخير مكذبين جاحدين "فيحقّ فيهم العذاب "

يطلب صالح من قومه أن يتركوا ناقة الله تشرب من ماء دوابهم، و تأكل من الكلال الذين هما ملك لله فأبوا. فكلّ قوم يرزقهم الله من نعمه يستكبرون، ويكفرون بنعمه فيقرّر الله استعادة ما تملّكوه فيرسل إليهم رسله. فالمال هو قرين الكفر إن لم يركّ بالإسلام.

وتظهر هنا بطريقة دينية علاقة الله بالقرية المترفة التي تستأثر بملك الله، وكأنّ أصحابها

أخذوا لهم مكانة الآلهة يستعبدون المستضعفين فيرسل الله الرسل ليفتكّ من هؤلاء ملكه

Ibidem (2

المستلب، ويجعل من الرسول شهيدا ليعلم عليهم الحرب. لذا يبقى ماثلا في المخيال الإسلامي ذلك الانقسام الأزلي بين أرض سكنها الإيمان وتسمى دار الإسلام، وأرض سكنها الكفر، وتسمى دار الحرب فكل موطن لم يسلم ويخضع لإرادة الأمة الإسلامية تحقق عليه الحرب، وقائد هذه الحرب هو يد الله المتمثلة في النبي. فالإسلام في أيامه الأولى فرض عن طريق محاربة المارقين عنه. وهذه هي مهمة النبي في الإسلام، والتي تأخذ جذورها في عمق الثقافة الشرقية القديمة، وعبّر عنها بامتنياز مهمات أنبياء بني إسرائيل. فما هو الله يأمر بني إسرائيل ليدخلوا الأرض التي وعدوا بها بالقوة، وأن يطلب نوح من ربه أن يبني قومه الذين كفروا. إذن لا يمكن فهم مهمة النبي وطبيعة النبوة إلا بعلاقتها بالألوهة. والرب يريد بسط سلطانه على القرى المترفة لاستعادة حقه المسلوب، وهذا تعبير عن الأزمات التي تدخل فيها القرى، أزمات تحول إلى الحضارة، والتي تشهد انهيارا للقيم من اللامساواة الاقتصادية والاجتماعية، وتردّي للقيم الأخلاقية الناظمة للعلاقات بين البشر، فيأتي الرسول كأداة بيد الله لفرض الإصلاح بالقوة، وهذا ما حدث فعلا

الشريعة:

تعتبر الشريعة جوهر الاسلام و مادته فلا معنى للإسلام دون شريعة، ولم يعهد للعرب في الجزيرة أن اتبعوا شريعة ما سوى أعراف القبيلة و المتناقلة مشافهة. فأتى الإسلام بكتاب الله متضمنا تعاليم لترشيد السلوك و مجموعة من الممارسات المحللة و المحرمة وضوابط و حدود (عقوبات) لجعل هذه الممارسات مطابقة لإرادة الله في النظام الذي اختاره للجماعة الإسلامية باختصار أتى القرآن بمساند جديدة للعلاقة الاجتماعية.

لم تعرف العرب معنى الشريعة ولكن الديانات التوحيدية أتت بشرائع استطاعت عن طريقها ضبط سلوك المؤمن داخل الجماعة تحت مظلة التوحيد، ولعل أبرز هذه الديانات اليهودية. فماذا نعني بالشريعة إذن؟

"لم يرد لفظ الشريعة في التوراة -بنصه العربي أو بلفظ مقارب ، لكنه ورد في لفظ عبري هو **הַלְבִּיחַ** و ينطق بالعربية "توراة" من الفعل "هو هراه"؛ بمعنى يرشد ، يعلم ، ينظم ، يهدي . وفي بعض الحالات ظهر اللفظ بمعنى القانون أو المرسوم ترجمة عن اللفظ العبري "داث dath" و تم لفظان يترجمان بمعنى الشريعة أيضا ، هما مشبات MISH-PAT ويعني قضائيا قرار حكم و مستواه mist wah و يعني وصايا"¹ . ولأن التوراة جاءت لتنظم حياة بني إسرائيل فإن التوراة شددت على ذكره و التذكير بها في حوالي مائتي مرة² وهي الشعائر الدينية اليهودية، وضوابط سلوكية ، و حدود تطبق على من خالفها .

المسيحية على الأقل في صيغتها البولسية و هي السائدة في العالم المسيحي تجاوزت الشريعة اليهودية و المسيحية التي نعرفها اليوم نشأت على يد الطروتوسي (Paul De Tarse) كان يهوديا متعصبا لليهودية بعد موت عيسى و من أشد أعدائها وكان من عائلة غنية استطاع ، بالإضافة إلى معرفته المعمقة بدينه اليهودي ، درس الفلسفة و الغوص في أعماق الثقافة اليونانية وحدث أن تحول عن هذه الديانة تحولا جذريا ليعتق النصرانية التي كان يدعو لها الحواريون³ . وبتشجيع من برنابا بدأ يدعو إلى المسيحية و لكن ليس بنفس الرؤية التي كانت سائدة ، وبالطريقة التي اعتاد عليها الحواريون و الذين ركزوا على حياة عيسى و مبعثه ، و هذا ما كان ينفرد منه يهود فلسطين إلا القليل منهم . بينما ينطلق بولس بالعكس من ذلك ، فالمبدأ الذي اعتمده كان صلبُ المسيح و موته ففي رسالته المعروفة "رسالة الى رومية epitre aux romains" وهذا فتح له آفاقا استطاعت أن تقوم عليها المسيحية و تنشئ كنيستها . وتبلورت هذه الفكرة لديه ليس في فلسطين ، و إنما في آسيا الصغرى و اليونان حيث كان من السهل عليهم استساغة المسيحية بدمجها المشركين الوثنيين للحضارة اليونانية⁴ . ولما أصبح مبدأ دخول المشركين في الدين الجديد مقبولا ، وجد أنه من الصالح تيسير تطبيقه . وكان بولس على علم بأن عملية الختان لا يرضى عنها أهل اليونان ، و بأن أغلب أحكام الشريعة اليهودية للحياة

¹ (محمد سعيد العشماوي ، أصول الشريعة ، ط4، مكتبة مدبولي الصغير، القاهرة، 1996، ص28

² (نفس المرجع، نفس الصفحة.

³ (شارل جنيبير ، مرجع سابق ، ص69

⁴ (نفس المرجع ، ص 103

العملية لا تتفق مع عاداتهم و أساليب تفكيرهم فلم يلبث أن آمن بأن تعاليم هذه الشريعة قد نسختها تعاليم المسيح¹ وبهذه الطريقة أخذت تعاليم عيسى منفذاً آخر لتسيطر على قلوب البشر و هذا ما يفسر انتشار المسيحية التثليثية ومن ثم الكاثوليكية على العالم الروماني ومن ثم على الغرب بأسره.

وهذا ما يؤكد غوشيه بأن المسيحية و انتشارها هو بداية للخروج عن الدين .وجاء الإسلام سبعة قرون فيما بعد ليعطي للشريعة الموسوية نفساً جديداً خارج العالم اليهودي و المسيحي في نفس الوقت.وبدأت الدعوة الإسلامية تحقيقاً لهذا الهدف بنسف عقيدة التثليث من أساسها تعميقاً

{قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ اللَّهُ الصَّمَدُ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ}²

فهو الوجود المطلق الذي لا يدركه أحد و لكنه يختار من الناس الطاهرين الأصفياء لإيصال رسالته إلى عباده " وما خلقت الجن و الإنس إلا ليعبدون" هذه هي الصلة الوحيدة بين البشر و الله ولكن لا تقوم هذه العبادة إلا بشرع و لا يمكن للشرع أن يأخذ معناه إلا بإعادة الاعتبار للخطيئة الأصلية الإثم الأول لآدم و الشعور بالذنب إزاء الرب.

يعاد الاعتبار للشريعة الموسوية على أساس أن اليهود خانوا العهد مع رسلهم و أنبيائهم ،وترد لفظة الجذر(ش.ر.ع) تارة اسماً شريعة وشرعة وشرع على صيغة الفعل فنقرأ في سورة المائدة {وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ }³.

الشرعة تتبع مباشرة بالمنهاج لتقرن به وتأخذ معنى منهاج وطريق.

¹ (نفس المرجع ، ص104

² (سورة الإخلاص ، الآيات 1-4

³ (سورة المائدة، الآية48

وفي آية أخرى بصيغة الفعل : {شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ} ¹ .

ولا تأتي لفظة شريعة مرة واحدة فقط:

{أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءَ شَرَعُوا لَهُمْ مِنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنَ بِهِ اللَّهُ وَلَوْ لَا كَلِمَةُ الْفَصْلِ لَفُضِيَ بَيْنَهُمْ وَإِنَّ الظَّالِمِينَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ} ² .

ولا تأتي لفظة " شريعة " إلا مرة واحدة فقط :

{ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ} ³

ومن خلال هذه الآيات نفهم أن دلالة التشريع ، وجاءت عامة و لم تتضح في القرآن إلا في السور المدنية التي هي تشريعية من أساسها ، لأن الأمر كان يتعلق بتنظيم سلوك الأمة تجاه الله و النبي و أعضاء الأمة فيما بينهم "فالقرآن يستعمل هذه اللفظة بمعنى محدد و مدقق و بمعنى الإرشاد أو الوجهة .ومرادفه الذي يعطيه القرآن هو المنهاج و الذي يعني بدقة: السبيل" ⁴ ، " شرع لكم من الدين " وهذه العبارة " تعطي للفعل شرع معنى تأسيس ديانة" ⁵ ويقول محمد سعيد العشماوي " القرآن لا يستعمل لفظ الشريعة أبدا في معنى وضع أحكام للعبادات أو قواعد للمعاملات " مع أن القواعد و الأحكام وردت كعنصر أساسي في الديانة التي أتت الرسل المختلفة حسب لسان قوم كل رسول و نبي أتى ليبشر بها إياهم.إذا ما روعي إلى دلالتها اللغوية كما أتت في قاموس المحيط فهي تعني مورد الماء أو مدخله أو المنهج إليه أو السبيل إليه⁶.ويضيف منذر صفر " الشيء الذي نستطيع استنتاجه من هذه الاستعمالات المختلفة للفظ "شريعة" هي أن القرآن يستعملها في سياق تأسيسي ،وليس قانوني ،فالشريعة تعني في الحقيقة

¹ (سورة الشورى الآية13

² (سورة الشورى ،الآية 21

³ (سورة الجاثية ، الآية 18

⁴ (Mondher Sfar,Le coran,la bible et l'orient ancien , 2^{eme} ed ,Paris ,1998,P353

⁵ (محمد سعيد العشماوي ،جوهر الاسلام ،مكتبة مدبولي الصغير،القاهرة 1996،ص17

⁶ (ولما نعرف بأن لفظة شريعة قد قرنت بالماء رمز الخصب و الحياة نستطيع القول أن من اتبعها فهو من الحياة ومن حاد عنها إلى الموت

السياسة الدينية التي حددها الله لشعب بعينه و التي تسير علاقات القوى بين الآلهة و أتباعها و البشر و يبدو أن الشريعة هنا تعني تأسيس الدين و ليس أحكامه و قوانينه" و ينتهي كلامهما أي منذر صفر و العشماوي إلى أن أنه تم تحويل هذه الدلالة فيما بعد من قبل الأرثوذكسية الدينية " لما أعطت للشريعة معنى القوانين و الأحكام الصادرة عن الله" ¹ ونرى أنه من الطبيعي ظهور الشريعة كما نعرفها اليوم كعمل منفصل يقوم به اختصاصيون بعد قيام الدولة الأموية حيث قامت سلطة الدولة الملكية و انفصل الحاكم عن الشارع ² أو ما يسمى اليوم بالسلطة التنفيذية و التشريعية هذه الأخيرة التي تمثلت في نخبة متخصصة متفهمة في النصوص لتستنبط منها أحكام مستجدة أملت الظروف الاجتماعية و الاقتصادية و السياسية في ظل الإمبراطورية الإسلامية . أما في عهد النبي و من بعده دولة الفتح التي ساسها أصحابه الأربعة و لأن الدولة كانت في طور الشكل فإن القرآن كان وحده كاف لتسيير شؤون الأمة و عدم الحاجة إلى جماعة متفهمة في الدين وخاصة في عهد النبي هو أن الجماعة الإسلامية كانت تحت إمرته فكان القائد و المشرع بالوحي في ذات الوقت في هذه المرحلة من البحث و بناء على ما تقدم فإننا لا نهتم بما شرعه الإسلام إلا بما له علاقة بتنظيم العلاقات الاجتماعية داخل الجماعة الإسلامية الناشئة يقول صاحب كتاب "تاريخ التشريع الإسلامي" عبد العظيم شرف الدين " و الأحكام التي شرعها الله على لسان الرسول عليه السلام منها أحكام اعتقادية و هي التي تعنى بالعقيدة الصحيحة و بيان صفات الله وصفات رسوله والإيمان باليوم الآخر و ما فيه ،وموضع دراسة هذه الأحكام (علم الكلام) ،ومنها أحكام تعنى بالفضائل و ما ينبغي أن يتحلى به الإنسان من مكارم الأخلاق.....ومنها أحكام تتعلق بالأعمال التي تصدر عن الإنسان سواء في هذا الأعمال إزاء بني جنسه في حياته اليومية من بيع و شراء و هبة و إجازة و شركات و هي التي تسمى المعاملات ،وما يتعلق بالجرائم التي تسمى العقوبات من حدود و قصاص و تعزير" ³ . هذه النظرة

(¹ Mondher Sfar, Le coran.....op.cit,P353

(² الارهاسات الأولى لهذا الفصل ظهرت في عهد أبي بكر الخليفة الأول الذي أوكل مهمة التشريع لعمر ابن الخطاب.

(³ عبد العظيم شرف الدين، تاريخ التشريع الإسلامي و أحكام الشفاعة و العقد، ط3 ، العربي للنشر و التوزيع ، القاهرة ، 1985 ، ص23

الشمولية في تقنين سلوك البشر في جميع مناحي الحياة في تفاصيلها ،تعكس المنزح الشمولي للإسلام.

الإسلام ومعضلة "الأول" :

لا يأخذ الإسلام دلالاته كعقيدة (دين) تجاه لإبقاء هذا الدين كاملا لله ؛ دين المعنى لوما خلقتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ} ¹ . فكل الديانات الأخرى أخفقت في جعل الله الواحد المعبود لأن البشر بدلوا فيها حسب أهوائهم و بغواية من الشيطان حادوا عن " الدين الحق" الذي أتى إبراهيم و الرسل و الأنبياء من بعده ، ﴿فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُمُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لَيْشْتَرَوْا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا فَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ } ² . فاستكبر الناس على صورة الشيطان أول من غوى ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ } ³ او أنت شريعة الله في الإسلام لتبين للبشر الدين الحق ، و العودة بالبشرية إلى المورد الأصل ؛ دين إبراهيم و إسماعيل العرب و إسحاق ولكن أبناءهم من العرب واليهود و النصارى خرجوا عن الدين الصحيح.وفي جدلية التواصل "التناحري" بين المسلمين و اليهود في المدينة تبلورت العقيدة الإسلامية في موقفها إزاء اليهود بشكل خاص ، و المسيحية ⁴ أيضا .وفي الجدل حول إبراهيم برزت إشكالية "الأول" و الأولى.

" إن الدين عند الله الإسلام " و في الأصل كان البشر على دين واحد ،كان البشر على دين الإسلام " كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين و أنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه من الحق بإذنه و الله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم" إن البشر كانوا كلهم مسلمين ،على دين ثم خرجوا عن الدين الحق فأرسل فيهم الأنبياء و الرسل

¹ (سورة الذاريات ، الآية 56

² (سورة البقرة ، الآية 179الإنس

³ (سورة البقرة ، الآية 34

⁴ (لم يصطدم الرسول مع المسيحيين في المدينة بل بالعكس ، لقد التقى بوفد من نصارى نجران واجتمع بهم مع وفد من يهود المدينة و قد دعاهم النبي للتصالح تحت راية الإسلام و لكنهم اختلفوا جزريا في رؤيتهم لعيسى و موسى و رفضوا الإسلام على ما يذكر بن هشام ولكن الصدام الوحيد الذي حدث بين النصارى من أهل المدينة كان بين النبي و ابا عامر الراهب الذي فر من المدينة مع نفر من المسلمين الرتدين و ظل على عداوته للمسلمين حتى وفاته في أرض الشام .

بلسان قومه " وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه إلا ليبين لهم فيضل الله من يشاء و يهدي من يشاء وهو العزيز الحكيم "1 .

ومحمد ذاته أرسل إلى أمة العرب مثله مثل الرسل التي أتت بني إسرائيل و أما عربية بائدة" كذلك أرسلنا في امة قد خلت من قبلها أم لتتلو عليهم الذي أوحينا إليك وهم يكفرون بالرحمان قل هو ربي لا إله إلا هو عليه توكلت و إليه متاب"ويأتي هنا ذكر الرحمان في آية نقصد أمة العرب فالرحمان الله الواحد الذي كانت تعرفه اليمن ولكن أغلب العرب كانوا وثنيين وقل من كان يؤمن به.

في الأصل إذن ،كان الدين كله لله ،والبشر ممتنين بما أتاهم الله مؤمنين به طائعين ،ولكن كسروا عصا الطاعة و خرجوا عن شريعته و اتبعوا أهواءهم ولكن لم يأت هذا النبي للعرب فقط بل جاء ليقض هذا الخلاف وتعود البشرية إلى أصل عقيدتها و هذه العقيدة هي الإسلام وهو الدين الحق الذي يعترف الله من دونه بأي دين آخر إنه الدين الأول التي كانت عليه الناس .وقد اختار الله من دون الأنام العرب ،لأن بني إسرائيل استكبروا وخرجوا و عيسى الذي صلب ،حتى و إن كان القرآن يقر بعدم قتلهم إياه فقد أثبت عليهم نية قتله ﴿لَوْ قَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِيحَ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ اللَّهِ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَكِنْ شُبِّهَ لَهُمْ وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِيهِ لَفِي شَكٍّ مِّنْهُ مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتِّبَاعَ الظَّنِّ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا ﴾2 .

وآية أخرى توبة الذين اختلفوا من بعد ما جاءتهم " البينات" إلى حد الاقتتال وقد تقصد الآية هنا ما حدث لأصحاب الأخدود من نصارى نجران الذين قتلهم اليهودي ذو نواس" ... ﴿لَوْ آتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا اقْتَتَلَ الَّذِينَ مِن بَعْدِهِمْ مِّن بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ وَلَكِنِ اخْتَلَفُوا فَمِنْهُمْ مَّنْ آمَنَ وَمِنْهُمْ مَّنْ كَفَرَ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا اقْتَتَلُوا وَلَكِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ ﴾3 .

1 (-سورة إبراهيم ، الآية 4

2 (سورة النساء ، الآية 157

3 (سورة البقرة ، الآية 253

فالاختلاف الذي هو أصل انقسام البشر بعد ابتعادهم عن الدين "الصحيح أدى بهم إلى الاقتتال فيما بينهم وكانت تلك قمة الكفر و الخروج عن تعاليم الله الصحيحة وهي الإسلام {إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَعِيًّا بَيْنَهُمْ وَمَنْ يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ} ¹ . ولكن الإسلام لم يأت ليخالف لا هذا ولا ذلك لا ينتصب كطرف ثالث ، بل لينسخ الديانات الأخرى لأنها نسخ مشوهة عنه صنعها البشر بغيا منهم و ظلما ، و الاختلاف لم يكن بين اليهودية و النصرانية وحسب ، بل وسط اليهودية نفسها {وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ فَاخْتَلَفَ فِيهِ وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَفُضِيَ بَيْنَهُمْ وَإِنَّهُمْ لَفِي شَكٍّ مِّنْهُ مُرِيبٍ} ² .

والإسلام الدين الأصل و القويم و الذي أتى ليس ليذكر الناس به على أنه السبيل إلى الله الوحيد الذي زاغت عنه البشرية ، بل جاء ليحسم فيما اختلفوا فيه بالحق . و الحقيقة أن الإسلام وضع على كاهله إنقاذ التراث التوحيدي الذي ضيقت اليهودية آفاقه وربطته بهويتها القومية ونظرا لطبيعة الانغلاق القومي اليهودي فقد تقوضت الدعوة التوحيدية ، ولم يبق أمل في نهضة سياسية توحد شعوب المشرق السامية التي لم تعد اليهودية لطبيعة الانغلاق الذي أتينا عليه ، بقدرة على إعادة تأسيس دولة بادت و شعب شرّد وفقد أمل النهوض عندما رفض دعوة عيسى لبسط مملكة الله على الأرض و "دمقرطة" التوحيد و الدعوة لتوسيع آفاقه خارج الأقلية اليهودية الواقعة تحت اضطهاد الرومان.

ولما قتل عيسى انقطع الأمل في إخراج الشعوب السامية بما فيها اليهود وغالبيتهم من العرب الذين بقوا على هامش حضارة التوحيد . حاول بولس إنقاذ دعوة عيسى ابن مريم ، فحول الله الواحد ، إلى ثلاثة أفانيم مضحيا بجوهر التوحيد الشرقي وهو الشريعة ذات الجوهر الشرقي السامي ، و التي بدونها تنقطع معبودية الإله السامي المتعالي ، وتحول عيسى إلى بروميثوس في غلاف عقيدي سامي وقعت تحت سطوته شعوب الشرق عن طريق الإمبراطورية الرومانية ومن بعدها البيزنطية . وهاهو تكلم الله بلسان غالبية عظمى من شعوب

¹ (سورة آل عمران ، الآية 19

² (سورة هود ، الآية 110

الشرق وهم العرب وكما سمتهم التوراة بالاسماعيليين ، ليحملوا لواء التوحيد ويعيدوا له مجده وسلطانه الضائع {وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِلنَّبِيِّنَ لَهُمْ الَّذِي اِخْتَلَفُوا فِيهِ وَهَدَىٰ وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ} ¹ وهنا يظهر الإسلام كدين مصلح و مجدد لجوهر التوحيد معيدا الاعتبار لله الواحد ولشريعته لينزه الله من كل متعلق مادي إلى حد التجريد المطلق ، حيث نلمس هذه مفارقة الظاهرية في الإسلام في الدعوة إلى الله ، فهو الغائب المطلق لتتجمع فيه كل صفات الهيمنة والقدرة حيث تتكرر في كل سوره من سور صور المطلق لما يوصف بالمهيمن القادر العليم البصير الرحمان الرحيم ، ليتصف عبر هذه الصفات بالشمول و بالإضافة إلى هذا المطلق الذي يستعبده عن كل تصور إنساني ، فإنه يحضر و بكل شدة عن طريق القرآن و الشريعة المنزلة و النبي كوسيط وجبت طاعته بطاعة الله ذاته ، و التي لا يمكن أن تتحقق إلا بالإيمان بكتابه. ويحاول القرآن تأسيس شرعية للنبي عبر هذا الاختلاف بالذات فلأن الناس اختلفوا فمنهم كافر و منهم مؤمن {وَقَالَتِ الْيَهُودُ لَيْسَتِ النَّصَارَىٰ عَلَىٰ شَيْءٍ وَقَالَتِ النَّصَارَىٰ لَيْسَتِ الْيَهُودُ عَلَىٰ شَيْءٍ وَهُمْ يَتْلُونَ الْكِتَابَ كَذَلِكَ قَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ مِثْلَ قَوْلِهِمْ فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ} ² .

وكان النبيون من قبله قد أرسلوا لهذا الغرض فشرعيته إذن تأسست ، لقد جاء ليفض الخلاف .ولكن كلا النصارى و اليهود أبوا أن يعترفوا له بذلك رغم أن كتبهم بشرت به على أنه النبي المخلص الذي تنتظره اليهود و النصارى يخفون ذلك {قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ شَهِيدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ لِأُنذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ أَنتُمْ لَتَشْهَدُونَ أَنَّ مَعَ اللَّهِ آلِهَةً أُخْرَىٰ قُلْ لَا أَشْهَدُ قُلْ إِنَّمَا هُوَ إِلَهٌ وَاحِدٌ وَإِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ} ³ . وفي آية أخرى من سورة البقرة : ⁴ {إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ} {

¹ (سورة النحل، الآية 64

² (سورة البقرة ، الآية 113

³ (-سورة الأنعام ، الآية 19-20

⁴ (سورة البقرة ، الآية 159

هل افتري القرآن على هؤلاء لما قال بأنهم يكتمون " أما الآن فإني عائد إلى الذي أرسلني ،ولا أحد منكم يسألني: أين تذهب؟ عندما أخبرتكم بهذا ملاً الحزن قلوبكم و لكن أقول لكم الحق ،من الأفضل لكم أن أذهب ،لأنني إن كنت لا اذهب لا يأتاكم المعين ،ولكن إذا ذهبت أرسله إليكم و عندما يجيء يبكت العالم على الخطيئة و على البر و على الدينونة ،أما على الخطيئة أفلاأنهم لا يؤمنون بي و أما على البر ،فالآني عائد إلى الأب فلا ترونني بعد؛ و أما على الدينونة ،فإن سيد هذا العالم قد صدر عليه حكم الدينونة"¹ و تتجلى صورة الفارقليط بأكثر وضوح في العبارة التالية ليوحنا : وَأَمَّا الْفَارْقَلِيطُ ، الرُّوحُ الْقُدُسُ ، الْمُعِينُ الَّذِي سَيُرْسِلُهُ الْآبُ بِاسْمِي ، فَإِنَّهُ يُعَلِّمُكُمْ كُلَّ شَيْءٍ ، وَيَذَكِّرُكُمْ بِكُلِّ مَا قُلْتُهُ لَكُمْ² . و إن كان الإنجيل لا يذكر النبي الذي سوف يقيم الدين الجديد و يعيد الاعتبار للشريعة بإثبات الخطيئة على البشر إلا أنه لا يسميه بل القرآن هو الذي يسميه {وَإِذْ قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَةِ وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدٌ فَلَمَّا جَاءَهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ قَالُوا هَذَا سِحْرٌ مُّبِينٌ }³ . ولكن لا يوجد لا في الإنجيل و لا في التوراة اسم من هذا القبيل في حين أننا نعثر في كتاب ماني الذي أسس الديانة المانوية المجوسية التي يقول عنها منذر صفر ، أنها طائفة يهودية مسيحية إيرانية⁴ ما يحيلنا إلى هذا الاسم . هذا هو "ما نو حمد" المخلص⁵ الذي أتى زمانه كانت تأمل اليهودية أن يأتيها ليخلصها ولكن من صلبها و من قبائلها .

كما أتاه أنبياءها الأول من قبائلها و تأمل النصارى عن طريق يوحنا في إنجيله و المانوية بعد ماني . لكن النبي و عن طريق القرآن كان يمهد الأرضية "منذرا ومبشرا" فمن كذب به" يحق عليه العذاب" كما حدث لقوم لوط و ثمود لما كذبوا أخاهم هود و عاد أخوهم صالح.عذاب الدنيا و عذاب الآخرة .

¹ (يوحنا ، 5-11)

² (إنجيل يوحنا ، 14 ، 26)

³ (-سورة الصف الآية 6)

⁴ (Mondher Sfar , op.cit , 429-430)

⁵ (Heri-Charles Puech , « LE MANICHEISME » , IN Histoire des religions , OP.Cit , P 555)

ولكن الاعتراف به كنبى معناه الانخراط في الدين الجديد ونفى الذات و الهوية لكن الغير بالنسبة للإسلام فكل الأنبياء الذين أرسلوا إلى قومهم أصبحوا مسلمين و طهرهم القرآن من خطاياهم التي نعنتهم بها التوراة ﴿وَوَصَّىٰ بِهَا إِبْرَاهِيمُ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ يَا بَنِيَّ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ لَكُمُ الدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُمْ مُسْلِمُونَ﴾¹ فالآية واضحة كل سلاله يعقوب :يوسف موسى داوود و سليمان ،كلهم مسلمون على صورة بني الإسلام و لكن قومهم شوها دينهم " الإسلام" وخرجوا عن الدين الحق كذلك من فعل أتباع عيسى الذين جعلوا منه إلها و أشركوا به ألوهية الله الواحد ،فالإسلام أتى ليصالح الناس على ما اختلفوا فيه ،وليستسلموا لله.

الإسنان الخليفة:

من ضمن مآثر الله السامية هي خلقه للإنسان. لقد ألمحنا في الفصل السابق إلى ملحمة خلق الإنسان في الإسلام عبر القصة التي حكى الطبري عبر ما التقطه من أخبار من القرآن و السنة و أهل الكتاب ، و في هذا الفصل سوف نعرض لعملية خلق الإنسان و علاقتها بالدينونة المطلقة للإنسان إزاء خالقه. إنَّ خلق الإنسان في الإسلام له غاية واحدة هي ترسيخ سلطة الله المطلقة على الكون ، هذا لا يعني أنّ هذه السلطنة لا تكتمل إلاّ بخلق الإنسان ، و لكن الله وحده سلطة ، فقبل خلقه العالم كان الله جالسا على عرشه فوق الماء ، لكنّ الله ليرسخ هذه السلطنة توجب عليه خلق الوعي بهذه السلطنة ، فبدأ بخلق العالم الماديّ ثمّ العالم الحيّ حيوانه و نباته، و كلّ هذا في ستة أيّام ثمّ استوى على العرش ليبدأ بخلق الإنسان، و نلاحظ هنا ارتباط الاستواء على العرش بخلق الإنسان؛ لأنّ سلطة الله الفعلية لا تتحقّق لا على الجماد و الحيّ كالحوان و النباتات بل على مخلوق سوف يكون محطّ خلاف بين الله و إبليس و هذا المخلوق هو " آدم " ، و يأتي

¹ (سورة البقرة، الآية 132

في صريح القرآن الهدف من عملية خلق آدم إذ لم يخلقه وحده بل سبق أن خلق قبله الجنّ و الملائكة ، و خلق الأولى من دخان و نار¹

" و خلق الجن من مارج من نار " ² و الجن خلقناه من قبل من نار سموم " ³ و خلق الملائكة من نور . يتخذ الإسلام موقفا إزاء المخلوقين الجنّ و الملائكة .

من خلال المادة التي خلقا منها ، فالملائكة أقرب إلى الله فمنها يصطفي رسله " و ترى الملائكة يسبحون بحمد ربهم و قضى بينهم بالحقّ و قيل الحمد لله رب العالمين " ⁴ ، فالنار و الدخان يرمزان إلى عالم الظلمات ، و جهنم سكنى الكفار بينما النور يبتعد عن الطابع الماديّ النجس ، و ينتمي إلى عالم الأرواح و ملكوت الله، و هي السماء ، و ما يفتأ القرآن يذكر بنزول الملائكة و الروح فيها " تنزل الملائكة و الروح فيها بإذن ربهم من كل أمر "¹

{ فَاتَّقُونِ } ²

فإذا كانت الملائكة من مخلوقات سماوية فيها روح الله و نبراس نوره مخصصة إليه كلّ الإخلاص ، فإنّ خلق الإنسان و الجنّ ليعبده، و ليصبح ملكه للعالم فعلياً ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾³ فالإنسان خلق لغرض الخضوع المطلق لله . و نجد نفس هذه الفكرة في أساطير وادي الرافدين ، فتروي لنا الأساطير السومرية الأسباب الكامنة وراء خلق البشر على النحو التالي :

في تصوّر السومريّ و قبل خلق البشر، كان الآلهة يقيمون في مكان أسطوريّ هو " الجبل المقدّس " أو " جبال الكون " حيث خلقوا لأنفسهم النعجة الأمّ و " اشنان " الحبوب و أدخلوا نتاجهما في مائدتهم على الجبل المقدّس ، و لكنهم لم يرتووا و لم يشبعوا ... و لذلك منحوا

¹ (ميخائيل مسعود، الأساطير و المعتقدات العربية قبل الإسلام، مرجع سابق ، ص82-83.

² (سورة الرّحمن، الآية 15

³ (سورة الحجر، الآية 27

⁴ (سورة الزّم ، الآية 75

¹ (سورة القدر ، الآية 04

² (سورة التّحل، الآية 02

³ (سورة الذاريات ، الآية 56

البشر نفس الحياة ، و أنزلوا إلى الأرض النعجة الأمّ و الحبوب و تركوا للبشر أمر تحقيق الكثرة و أخذ معيشة الآلهة على عاتقهم .

و عندما تمرّد الآلهة المكفون بأعمال " السخرة " و أضربوا عن العمل ، و تجمهروا أمام بوابة إنليل، قرّرت الآلهة ، إنقاذاً للموقف ، خلق البشر لكي تصبح سخرة الآلهة "سخرتهم : سوف يعينون نهائياً حدود الحقول و سوف يحملون الفؤوس و السلال، لمصلحة بيت الآلهة العظام"⁴ و يرد في الأساطير البابليّة نصّ حول خلق البشر الغرض الذي خلقوا لأجله ، و ذلك فيما يسمّى بملحمة الإينوماتليش حيث قرّرت الآلهة تفويض مردوك سيّدا للآلهة بعد تخليصه إيّاهم من سطوة الإلهة تعامت و بناء مدينة بابل توجّه لئله إيا بمشروع هذا هو فحواه: " سوف أعمد إلى تكييف دم، و تشكيل هيكل ، و بذلك سوف أحدث نموذجاً أولياً سوف تطلق عليه تسمية بشري"

هذا النموذج الأوليّ هذا البشريّ أريد خلقه لكي تفرض عليه سخرة الآلهة و لكي يتوقّفوا هم عن العمل .

القرآن يقرّ بأنّ الله خلق الإنسان والجنّ لغرض واحد و هو أن تعبد هذه المخلوقات الأساطير السومريّة و البابليّة الأكادية تقرّ بأنّ الإنسان خلق ليحمل عن الآلهة " السخرة " التي كانت تتقل كاهلها ليتكفّل بمؤنّتها¹ ، و لعلّ هذه الفكرة التي أسّست لطقوس تقديم القرابين للآلهة ، و رغم التوحيد و التجريد الذي بلغته اليهودية في تصوّر الألوهية ، فإنّ آثار هذه الفكرة بقيت عالقة في طقوس المحرقة التي يقيمها اليهود تقرباً لإلههم .

فالبنية الناظمة لعملية خلق الإنسان هذه هي إخضاع الإنسان للسلطة المطلقة للقوى الإلهية ، و لكنّ منطق الفكر الدينيّ، لتسوية هذه الفكرة، و جب عليه التمييز في الجوهر و الظاهر بين الآلهة و الإنسان في طبيعتهما.

⁴ (قاسم الشواف ، ادونيس ، ديوان الأساطير ، مرجع سابق ، ص 93

¹ (حول هذه المسألة يرد في كتاب قاسم الشواف و أدونيس موسوعة الأساطير ، مرجع سابق ، ص 85 النصّ التالي:

" تكاد معظم النصوص التي روت لنا حول خلق البشر ، و بصرف النظر عن الإله أو الآلهة الذين أسهموا بهذا العمل ، تكاد معظم هذه النصوص تتفق على أنّ الأسباب التي خلق من أجلها البشر لم تكن " عبا " بالبشر بل لمصلحة الآلهة ؛ لتأمين معيشتهم لضمان استمرار الطقوس في المعابد بواسطة التقدّمات و القرابين غذاء للآلهة التي كان على البشر تخصيصها للآلهة."

الإنسان في ملحمة الخلق البابليّة خلق من دم الإله الشيطان كينجو بعدما قضى عليه
ماردوك ، و خلط دمه بالتّراب ليخلق منه بشرا ، و نفس الشّيء بالنّسبة للأساطير السّومريّة فإنّ
مادّة خلق الإنسان هي مزيج من الماء و الصّلتصال ، فلما ألحت نامو على ابنها الإله الحكيم
أنكي لتخليص الآلهة من تعب تحصيل قوتها بنفسها يبادر هذا الأخير يتصوّر الإنسان و صنع
قالبه ، و قال لأّمّه :

أمّاه المخلوق الذي فكّرت فيه ، هو ذا جاهز للقيام بالعمل من أجل الآلهة .

عندما تعمدين إلى عرك كتلة من الصّلتصال

تستخرجينها من ضفاف الأبسو .

سوف نعطي (؟) شكلا لصلصال ذلك القالب.²

نفس تصوّر خلق الإنسان نجده أيضا في التّوراة " و لم يكن قد نبت بعد في الأرض شجر
برّيّ و لا عشب برّيّ ؛ لأنّ الرّبّ الإله لم يكن قد أرسل مطرا على الأرض ، و لم يكن هناك
إنسان ليفلحها إلاّ أنّ ضبابا كان يتصاعد من الأرض فيسقي سطحها كلّها ، ثمّ جبل الرّبّ الإله
آدم من تراب الأرض ، و نفخ في أنفه نسمة حياة ، فصار آدم نفسا حيّة. " ³ ، و لا يختلف هذا
التّصوّر كثيرا عمّا أتى به القرآن، " و من آياته أن خلقكم من تراب ثمّ إذا أنتم بشر تنتشرون"¹ "
و الله خلقكم من تراب..."² " هو الذي خلقكم من تراب ثمّ من نطفة ثمّ من علقه..."³

آداب وادي الرّافدين السّومريّ و البابليّ و اليهوديّ و الإسلاميّ الوريثان الشرعيان لهذه
الثّقافة العريقة تتفق على كون الإنسان خلق من تراب ، و يبقى الإنسان بهذه الطّريقة أقلّ شأنًا
من خلائق الآلهة الأخرى كالملائكة التي خلقها الله من نور، و الجانّ من نار، فيقع إثر ذلك في
الدّرك الأسفل من الخلائق . خلق ليعمل سخرة للآلهة ليموتها ، و خلق الله الإنسان لغرض

² (المرجع السابق، ص88

³ (التوراة، سفر التكوين (2، 5، 7)

¹ (سورة الرّوم، الآية 20

² (سورة فاطر ، الآية 11

³ (سورة غافر، الآية 67

واحد هو عبادته من دون سواه، و يذهب الإسلام ضمن هذا المنطق إلى أبعد من ذلك " و

لقد خلقنا الإنسان من صلصال من حمأ مسنون " 4

لم يخلق الإنسان من تراب و حسب ، حسب ما جاء في التّوراة بل من حمأ مسنون ، و هي أقرب من الفكرة السّومريّة التي تقول : إنّ الإنسان خلق من الطّمي على شاطئ الأبسو ، و كلّ طمي على حواف الأنهار هو حمأ ، و من مدلول كلمة " حمأ " يأتي في لسان العرب " حمأ ، و حمأ خالطته الحمأة ، فكدر و تغيّرت رائحته " 5 إذا القرآن يذهب بعيدا في تحديده لطبيعة الإنسان كجسد ، لقد خلق جسده من عالم الأرض و أكثرها نجاسة الحمأ النّتن ، و هذا يترجم عمليا على مستوى عبادي طقوسيّ هاجس الطّهارة عند المسلم على اعتبار أنّ الجسد نجس في جوهره ، و كما نعرف أنّ النّجاسة مقرونة بالشيطان . أسهب الإخباريون في سردهم لبداية الخلق ، كما ذكرنا سالفًا ما قاله الطّبري في أنّ الأرض قبل خلق آدم كانت مملكة للشيطان ، فإنّ الله خلق آدم من تراب داسته أقدام الشيطان ، فالجسد البشريّ ذو طبيعة شيطانية في التّصور الإسلاميّ ، و لكن سوف يتغيّر عندما يهّم الله في بعث الحياة في هذا الجسد { وَالْجَانَّ خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ مِنْ نَارِ السَّمُومِ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ } 6 ، فرغم الطّبيعة النّجسة و"الشيطانية" لهذا الجسد ، فإنّ الله أسكن فيه شيئا من روحه ، و امتزجت عند ذلك به ؛ لتمنحه الحياة ، فجعلت منه مخلوقا مزدوج الوجود ، تمتزج فيه روح الله و نقيضها الشيطانيّ المتمثّل في الجسد، و هذه الطّبيعة المزدوجة سوف ترفعه درجة على الملائكة إذ أمرهم الله بأن يسجدوا له ففعلوا { إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى أَنْ يَكُونَ مَعَ السَّاجِدِينَ قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا لَكَ أَلَّا تَكُونَ مَعَ السَّاجِدِينَ قَالَ لَمْ أَكُنْ لَأَسْجُدَ لِبَشَرٍ خَلَقْتَهُ مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ قَالَ فَاخْرُجْ مِنْهَا فَإِنَّكَ رَجِيمٌ } 1

4 (سورة الحجر، الآية 26، و تتكرّر نفس الفكرة في نفس السّورة في الآيتين 28 و 33

5 (لسان العرب، حرف " الحاء

6 (سورة الحجر، الآية 28 – 30

1 (سورة البقرة، الآية 30

و قد أتى الله آدم المعرفة و لا تأتي المعرفة إلا باللغة و تسمية الأشياء كلها { و علم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال انبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا إنك أنت العليم الحكيم }¹

الإنسان مدين بكل شيء لله و هبه الحياة و أكثر من ذلك، المعرفة ، معرفة المحيط و أشياءه المرئية فقط ، و يبقى هو العليم، العالم المطلق ، عالم الغيب و الشهادة، و هذا ما لا يعرفه الإنسان " و ما أوتيتم من العلم إلا قليلا." و الإنسان حين خلق ، خلق لهدف و هو إعمار الأرض ، و لم يكن ليخلد في الجنة. و يبقى السؤال مطروحا: لماذا أدخل الله الإنسان الجنة قبل أن يطرد منها مع أن السكنى المعدة له كانت الأرض؟ هذا ما سوف نحاول الإجابة عنه فيما يلي :

لقد وهب الله الإنسان الحياة و المعرفة، و هذان العنصران كافيان لضمان وجوده { و قلنا يا آدم اسكن أنت و زوجك الجنة و كلا منها رغدا حيث شئتما و لا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين. } و تبدو هذه الآية كأنها امتحان لآدم خلال أول خطوة له في الحياة، و هب لهما كل شيء الحياة و المعرفة و رغد الجنة و كل خيراتها، إن عطاء لأعظم، و كان من البديهي أن يمارس سلطته عليهما بالأمر. فسلطته هذه مطلقة عليهما، إنهما من خلقه فله كامل التصرف في حياتهما و مصيريهما، و هبهما الحياة ، و كل ما رغبنا من خيرات الجنة و ها هو ينتظر منهما الخضوع الكامل لما يأمره بهما " و إذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس أبى فقلنا يا آدم إن هذا عدو لك و لزوجك فلا يخرجكما من الجنة فتشقى إن لك ألا تجوع فيها و لا تعرى و أنك لا تظمأ فيها و لا تضحى فوسوس إليه الشيطان قال يا آدم هل أدلك على شجرة الخلد و ملك لا يبلى فأكلا منها فبدت لهما سوءاتهما و صفا يخرصان عليهما من ورق الجنة و عصى آدم ربه فغوى ثم اجتبا ربه فتاب عليه و هدى قال اهبطا منها جميعا بعضكم لبعض عدو فإما يأتينكم مني هدى فمن تبع هداي فلا يضلّ و لا يشقى."¹

¹ (نفسها، الآية 32

¹ سورة طه، الآية 116 – 123

و تظهر هذه الآيات الطابع الاختباري لسكنى الجنة لكل من آدم و زوجه و إبليس. لقد حذر من الاقتراب من شجرة و لم يعط القرآن توضيحا حول طبيعتها سوى أنها شجرة، و المراد من ذلك هو اختبار الله آدم بعد تحذيره من إبليس مع أنه كان منذ البدء موجّه لإعمار الأرض، فإنّ الله أوهمه بأنّه سوف يعيش في الجنة للتمتع بسعادة الحياة فيها شريطة ألا يتبع الشيطان، و رغم هذا يغويه الشيطان، و يأكل من الشجرة التي منع من الأكل منها؛ لأنّه تبع هوى الشيطان ، و ظهرت لأول مرّة في تاريخ البشريّة الرغبة الجامحة في الحصول على الملك من جهة، و الخلود من جهة أخرى. لقد قرن القرآن هنا بين الملك: السّلطة و الخلود، و هما عنصران إذا اقترنا يحقّقان لصاحبهما الألوهية و السّلطة المطلقة على البشر و هيات فإنهما لا تجتمعان إلا في الله. لقد تغلّب في آدم طابعه الشيطانيّ على ما أكرمه الله به من روح، روح الله النّازعة إلى طاعة الله و الخضوع لأمره. انتهى الامتحان و فشل آدم في امتحانه ليترد من الجنة إلى اسفل العوالم، عالم الأرض ليلقي فيها الشقاء و الجوع و العري و الظّمأ، و هذا هو مصير البشر على الأرض البحث وراء القوت اليوميّ و مصارعة الطّبيعة. و يدخل آدم أبو البشر بعد الخطيئة في علاقة سلطة فعليّة مع ربّه، لا يمكن لأيّ بشر أيّ كان أن يطلب السّلطة و الملك خارج أمر الله، و تفويضا منه، و تطرح ملحمة غلغامش في الأدب السّومريّ و البابليّ القديم نفس الإشكالية.

يتحدّى الملك غلغامش الآلهة، هو الذي يحمل ثلاثا. إنّه و الثلث الآخر إنسان، وهبته الآلهة الملك، و تمرّد عليها في الأخير. و ها هو يطمح للحصول على سرّ الخلود، و في طريقه إلى العالم الآخر اللامرئيّ عالم الآلهة، و أثناء مساعلته من يلاقي في طريقه عن هذا سرّ الخلود، فالكلّ يجيبه عن عدم جدوى مسعاه:

إنّ الحياة التي تبحث عنها، لن تجدها أبدا؛

لأنّ الآلهة عندما خلقت الإنسان جعلت الموت نصيبه،

و أمسكت عنه الحياة.

غلغامش : املاً بطنك

امرح ليلك و نهارك

املاً أَيْامَكَ بِاللَّذَائِدِ،

و ارقص و اعزف الألحان ليلاً و نهاراً.

و البس القشيب من الثياب.

و اغسل رأسك و استحمّ

و انظر إلى الطّفّل الممسك بيدك

و دع زوجتك تتمتع بعناقك

هذا وحده ما يبتغيه البشر¹

ما يشدّ الاهتمام في هذه المقطوعة من ملحمة غلغامش هو الطّبيعة الفانية للإنسان ، و استحالة الخلود الذّي هو من صفات الآلهة و الأكثر من ذلك هو حتّ غلغامش على التّمتع بالحياة و خاصّة معانقة الزّوجة ممّا يحيل مقارنتنا قصّة خلق آدم في القرآن بملحمة غلغامش ، أردنا تبيان علاقة الآلهة بالبشر ، و التي هي علاقة سلطة في العمق . لقد خلق الله آدم ، وهبه الحياة و المعرفة ، و قرّر له نتيجة لذلك قدره، و رغم ذلك أراد التّصلّ من هذه السّلطة و يستقلّ بذاته طمعا بالسّلطة و الخلود ، بينما غلغامش تفوّضه الآلهة السّلطة، و يتمرّد عليها في الأخير متحدّياً إيّاه. هي منافسي إيّاه في حمل صفة الخلود ، و هذا ما أغرى آدم في الجنّة عندما ، و بتحريض من الشّيطان أكل من الشّجرة التي نهاه عنها الرّبّ . و في الأخير فإنّ كليهما يقنتعان بصفتهما الإنسانيّة الفانية ، و بضرورة الخضوع إلى سلطان الألوهية المطلق.

إني جاعل في الأرض خليفة:

خلق الله الأرض ضمن برنامج واضح و هو إعمارها بالبشر، و ألقيت مهمّة القيام بذلك للزّوج الأصل آدم و حواء، و لم تكن الإقامة في الجنّة سوى امتحان و في الوقت إغراء ، فالعيش في عالم الملكوت هو عيش في رغد لا يفنى، لا يستحقّه آدم إلاّ إذا خضع لطاعة ربّه، و بما أنّ الله قدر له ما فعله، فإنّه أخذ عليه الخطيئة و المعصية؛ ليحرّمه من الجنّة و يرميه في

¹ (طه باقر : مقدّمة في أدب العراق القديم، دار الحديث للطباعة، بغداد، ص 118

شقاء، و تعاسة الأرض، يقول محمود شلبي: "أكمل الله عزّ وجلّ خلق الأرض، و بارك فيها، و قدّر فيها أفواتها، جبالها شاهقة، و أمطارها نازلة، و أنهارها جارية، و أشجارها نامية، و أطيّارها تلعو إلى السّماء ، و تهوي إلى الأرض . لا بدّ إذا من مخلوق يسود سيادة مباشرة على هذا كلّه ، مخلوق من صفات هذه الأرض... و فيه من صفات الله ليستطيع أن يتلقّى عنه سبحانه ، ليستطيع أن يسود عليها و ينوب عن الله خيرا." ¹ بطريقة لبقّة إلى الجنس و أهميّة الأولاد في حياة الإنسان فإذا حرمت الآلهة الإنسان من الخلود، فهي وهبته القدرة على الإنجاب ، و جعلت له في ذلك سعادة في النّسل إذ يدخل غلغامش في حوار مع صديقه أنكيديو الميت عن حال سكّان العالم الأسفل:

هل رأيت الذي لا ولد له؟ أجل لقد رأيت، و هو ممدود أسفل الجدار، و يبكي بكاء مرّاً، و الذي خلق ابنين هل رأيت، أجل لقد رأيت. إنّه يضطجع في بناء من الآجر و يأكل الخبز، هل أبصرت الذي خلق ثلاثة أبناء، أجل رأيت. إنّه يسقى الماء من رفاق من ماء. لقد حرمت الآلهة البشر من الخلود الفرديّ، و منحته خلود النّوع عن طريق التّوالد، و يصبح خلود الإنسان فعليّاً عن طريق التّوالد، فالولد يخلف أباه الميت، و هكذا... ²

و هذا ما حصل لآدم الخلود الفرديّ ليس مكتوبا له، و إلّا فإنّه يفقد صفة الإنسان، و يصبح إليها، و لكنّ الله هو الذي خلقه، و يبقى بذلك ضعيفا تحت رحمته، خرج من الجنّة هو و زوجته، و لكن قبل ذلك " بدت لهما سوءاتهما " أي اكتشفا سرّ الجنس، و إمكانيّة خلودهما بواسطة وسيلة أخرى التي هي التّوالد، و إنجاب النّسل الذي به يتحقّق خلود النّوع.

يذهب علماء اللاهوت و الفلاسفة اليهود، إلى أنّ الخطيئة الأصليّة لآدم كانت أكله للثمرة المحرّمة، و التي رمزوا لها بالجنس ³، على اعتبار أنّها كانت السّبب في اكتشافهما لعضويهما الجنسيين و بالنتيجة للشهوة الجنسيّة. قد يبدو ذلك صحيحا إلى أبعد الحدود، و خاصّة إذا تفحصنا قصّة آدم كما وردت في التّوراة لكن في القصّة القرآنية الخطيئة تأخذ بعدا أساسيا

¹ محمود شلبي: حياة آدم، ط08، بيروت، 1992 ، ص 13

² علي تركي ربيعو: الإسلام و ملحمة الخلق و الأسطورة، ط02، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء 1992، ص 58

³ Richard.L. Rubenstein, L'imagination religieuse, Gallimard, Paris, 1971, P126.

واضحاً، و هو إيداء آدم الرّغبة في الإفلات من علاقة السّلطة التي يمارسها الله على خلقه كما قدر الخالق قبل الخلق، و لقد أوقعه إبليس فيها بمؤامرة من الله نفسه؛ ليختبر هذه الطّاعة فيه. و يقرّ لنا القرآن بوضوح عن أنّ الاتفاق وقع بين الله و إبليس بعد خلق آدم مباشرة و إنزاله منازل الجنّة، و ذلك عند رفض السّجود لآدم:

" قال فاخرج منها فإنك رجيم، و إنّ عليك اللّعة إلى يوم الدّين قال ربّي فانظرني إلى يوم

بيعتون قال فإنك من المنظرين إلى يوم الوقت المعلوم قال ربّي بما أغويتني لأزينّن لهم في الأرض و لأغوينّهم أجمعين إلّا عبادك منهم المخلصين قال هذا صراط عليّ مستقيم إنّ عبادي ليس لك عليهم سلطان إلّا من تبعك من الغاوين إنّ جهنّم لموعدهم أجمعين لها سبعة أبواب لكلّ باب منهم جزء مقسوم إنّ المتّقين في جنّات و عيون." (1) عن طاعة ربّه ، و لكنّه لم يكفر، بل اقترح على الله خدمة، و هي تحديد الفريق الكافر الذي اتّبع الغواية و الفريق المؤمن الذي اتّبع التّقوى و الإيمان بالله، و من ثمّ عند موتهم يحشرون و بحسب أعمالهم يكافأون، ففيهم معاقب مآله النّار و منهم مثاب يسكن الجنّة متمتّعاً بخيراتها.

في هذه اللّحظة تحدّدت خطيئة آدم، و تعيّنّت عليه سلطة الله، و أصبح في قبضته، إمّا الإيمان أو الكفر، إمّا الإيمان و سيعود إلى الجنّة مكان العيش الرّغد الأبديّ، و إمّا الكفر، و سيكون له و لذريّته العذاب الخالد ، و سيلعب الشّيطان إبليس دور خطّ الميز بين الفريقين، و يصبح يوم الحساب الرّادع النّفسيّ للفرد حتّى لا ينزلق في هوى الشّيطان ، و تلعب هنا الموت مصدر التّرهيب في الجنّة و التّرهيب من النّار ؛ لأنّه سلاح الله يوقظ وعي الإنسان في التّفكير في العالم الآخر فلكلّ إنسان أجل مسمّى " و تلك الأيام نداولها بينكم." ؛ لأنّ الإنسان ينساق وراء متاع الدّنيا، و يحسب نفسه خالداً. و في هذا الظّنّ الخاطئ ينسى ربّه و يخرج عم الطّريق المستقيم متّبعا هدى الشّيطان. و يركّز الله في القرآن الكريم على هذه الحقيقة التي لا مفرّ منها ، و بذلك وقع في قبضة الله و ما قدر له من عمل صالح أو كفر يودي به إلى هاوية السيّئات.

(1) سورة الحجر، الآية 34 - 45

و لكنّ الله تعالى قبل أن يفضّل بآدم إلى الأرض غفر له و تاب عليه " فتلقّى آدم من ربّه كلمات فتاب عليه إنّهُ التّوّاب الرّحيم." ² لقد غفر له خطيئته ليلبّوه بحمل ثقيل و هو خلافته على الأرض، و تنصّيه نبياً يدعو إلى الله، و في نفس الوقت يحارب الشّيطان " إنّنا عرضنا الأمانة على السّموات و الأرض و الجبال فأبين أن يحملنها و حملها الإنسان إنّهُ كان ظلوما جهولا." ¹ الخلافة و النّبوة إذ أوكلت لآدم أبي البشريّة و قبلها فإنّه حكم على نفسه و على نسله بالمعاناة بين إتباع ما أمر به الله أو الانسياق وراء إغراءات الشّيطان.

و إذا ما حاولنا تفكيك قصّة سقوط آدم وفق مورفولوجية بروب سوف نفهم أكثر طبيعة التّاريخ المقدّس للبشريّة في صراعها بين طريق الله و ابتغاء رضاه و اتّباع الشّيطان و ما يؤوّل عنه من مواقف الكفر و الجحود.

فقصّة آدم في القرآن الكريم هي من العمومية لدرجة أنّها لا تذكر إلاّ المحطّات الرئيسيّة من القصّة، و لكن في التّوراة فإنّ القصّة مفصّلة بشكل يصلح التّحليل لتفكيكها.

يفترض التّحليل الوظيفيّ أن تسبق وظيفة المنع وظيفة أخرى و هي الرّحيل ، و هذا ما لا يرد لا في الرواية القرآنية و لا الرواية التّوراتية، و لكن نفهم من هذه الأخيرة أنّه لما أكل آدم و حواء من الشّجرة الممنوعة " فانفتحت للحال أعينهما ، و أدركا أنّهما عاريان ... سمعا صوت الرّبّ الإله ماشيا في الجنّة" ما يفترض غادر المكان الذي سوف يكون مسرح الخطيئة بعد ما منعهما من الأكل من شجرة معرفة الخير و الشرّ و التي لا ترد في القرآن إلاّ في لفظ الشّجرة دون وصفها؛ لأنّ القرآن الكريم يركّز على شقّ عصا الطّاعة من قبل آدم عوضا عن طبيعة الشّجرة و الصّفات التي تحملها. فكان المنع بمثابة حماية لآدم مخافة أن يسقط في فخّ الشّيطان الذي وعد ربّه قبل ذلك بالإيقاع بهما في شرّك الغواية. و لكن ما حدث هو أنّ آدم و حواء خرّقا المنع بعد أن صدّقا الادّعاءات الكاذبة للشّيطان ، و أصبحا ضحيّتين لخداعه فخرقا المنع ، و بخرقهما المنع فقد أصابتهما " الإساءة " من الوظيفة الأساسيّة في السرد القصصي

² (سورة البقرة ، الآية 37

¹ (سورة الأحزاب ، الآية 72

الشفوي² ، فإمّا أن تأتي على شكل إساءة جسدية أو معنوية أو افتقار و هو فقدان شيء مادّي أو معنوي، و قصة آدم هنا تنفرد بخصوصية أنّ هذه الوظيفة ترد في القصة بشقي الإساءة و الافتقار . يُلقق إبليس (الشيطان) الإساءة بالزّوج الأصليّ لما يدفعهما إلى معصية الله تعالى بالأكل من الشجرة المحرّمة ، و ينجرّ عن هذه الإساءة طردهما من الجنّة ، و هنا تأتي وظيفة الافتقار ، و حسب المنهج المورفولوجي لبروب فإنّ الافتقار الذي هو معادل الإساءة يسببه المعتدي الذي هو هنا الشيطان، لكنّ الله تعالى ليس المعتدي، و إنّما الراعي لخلقه ما دام قد بوأه مرتبة خليفته - نائبه على الأرض ، فلأنّه خالف أمره ، و جب حرمانه من الجنّة ، و ستكون الأرض بديلا عنها يحيى فيها و يموت ، و هنا في هذه الوضعية يلعب دور البطل الضحيّة الذي سلب منه ما كان يملك ، و لكي يصلح الافتقار ، و جب عليه أن يصارع المعتدي . و البطل حسب بروب لا يكتسب صفة البطولة إلاّ إذا كان له عون " سحريّ " يأتيه من قوى خارقة " المانح " حسب بروب ، هنا تأتيه الأداة المساعدة من الله تعالى . لقد تاب عليه عقب خطيئته ، و منحه النبوة - الخلافة ستساعده هذه القدرة الربّانية (اتباع شرع الله) و الإيمان به حقّ الإيمان كفيلة هذه القوة لوحدها أن تدمرّ المعتدي الشيطان.

وهكذا يصبح التاريخ الفعليّ للبشريّة امتدادا لحدث وقع في السّماء، فضاء المقدّس، هذا الحدث بكلّ سحنته الشديدة القداسة يتمثّل البشريّة في دور أسطوريّ تصارع فيه القوى الشيطانية و التي كانت سبب انطلاق هذه المأساة البشرية من السّماء إلى الأرض في صراع تحرّكه القوة الإلهية الفاهرة الموجهة لوعي البشر في صراع ضدّ معتد مفترض لا ينتهي إلاّ بإصلاح الافتقار المتوجّج للبطولة المقدّسة للإنسان إصلاح للافتقار إذا تسلّح البطل بسيف الشرّع ، و تكتسي هذه البطولة في الإسلام بالجهد الذي هدفه إعلاء كلمة الله ، و نشر تعاليمه على ربوع المعمورة لطرده الشيطان، و البطل في هذه الملحمة هو سلالة آدم المؤمنة حتّى تلقى في يوم القيامة مكافأة الله ليس لإصلاح الإساءة بل أنّ هذه الأخيرة حدثت و لا سبيل لإصلاحها ؛ لأنها هي التي حرّكت التاريخ القدسيّ (القصة المقدّسة لآدم) بل لإصلاح الافتقار و الفوز بالجنّة المفقودة و

² (فلاديمير بروب ، مورفولوجية القصة، الطبعة الأولى، الشراعلطبع و النشر و التوزيع ، دمشق، 1996، ص48 .

الاقتران بحور العين حواء الأولى التي لا تفضّ بكارتها لتبقى عذراء إلى الأبد يتمتع بها آدم في ملكوت الله. والبطل المضادّ في هذه الملحمة التاريخ الواقعي للبشر هو الكافر الذي اتّبع غواية الشيطان ، و الذي سوف يكون مآله عذاب جهنم.

و يقع الإنسان في التّصوّر الإسلاميّ للتّاريخ و الحياة في حتمية العيش ضمن ثنائية كفر / إيمان تحت رحمة الله الذي قدّر له أعماله، هو خالقه إذن فهو مالكه، و ما على الإنسان إلا أن يدخل في علاقة الخضوع إلى الله و عبادته. هذه الملكية المطلقة للإنسان من لدن الخالق يترتّب عنها علاقة سلطة يخضع لها الإنسان عن طريق الرّسل الذين أتوا الملك من الله لِيَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ { (1) فلا معنى لوجود الإنسان إلا بالخضوع السياسيّ لله عن طريق رسله و شرعه أي لا معنى لهذا الوجود إلا إذا أدّى الإنسان دينه تجاه الله. و تتضح علاقة الخضوع التّامّ لله إذا ما قارنا قصّة الخلق في الإسلام بتلك التي قصتها الأساطير اليونانية.

- بروميثيوس المعادل- المضاد للشيطان و نصير البشر:

إنّه لمن المفيد و الطّريف تبيان العلاقة التي تربط المسلم بربه بتلك التي تصوّرها اليونان في أساطيرهم على اعتبار أنّ الثقافة الغربيّة تدين بالكثير للتراث اليونانيّ أساطيره و فلسفته... و لعلّ أبرز و أهمّ أسطورة يونانية لا زالت تشكّل مرجعا للثقافة الغربيّة الحديثة² هي أسطورة بروميثيوس.

ملخص هذه الأسطورة يتمثّل في ما يلي:

ينتمي بروميثيوس إلى جنس التيتانيين Titans و قد تغلّب على الجانّ (Géants) الذين هاجموا الأرض و أوقعوا الرعب في الآلهة، و مكافأة على ذلك أوكلت إلى بروميثيوس و أخيه

(1) سورة ص، الآية 26

Sylvie Muller-Chatard, Mythe du progrès : Mythologie de l'age progressiste, l'Harmattan, Paris, 2005,P9- (2)

جابت (Japet) مهمة إعمار الأرض بخلق الحياة فيها، فخلقوا النباتات و الحيوان و في آخر الأمر صنع أخوه إيميثيوس (Epiméthée) مخلوقا (الإنسان أي وسيلة لمجابهة الحياة و الدفاع عن نفسه) رأى بروميثيوس أن الوسيلة الوحيدة التي تمكن هذا الإنسان من التكيف مع ظروف الحياة هي منحه النار التي كانت الملكية التي احتكرها زيوس ومنع إنزالها على الأرض عن طريق الصاعقة ، فتسلل إلى مجمع الآلهة و سرق النار منهم ليمنحها إلى البشر³.

بروميثيوس الذي أوصى أخاه أن لا يقبل بأي هدية من زيوس ، و في مكان من الأرض كانت جرة تحوي جميع الشرور محكمة الغطاء ، و لأن باندورة اشتهرت بفضول مرضي فتحتها فخرجت منها جميع الشرور فلم يبق منها إلا الأمل في قعرها⁴ و هذا عقابا للبشر.

هذه الرواية لقصة خلق الإنسان اليونانية لها مزية، و هي أنها جامعة أو موفقة بين كل الروايات نسبيا. يبقى أن نذكر بعض التعاليق و التأويلات لبعض الفلاسفة و المفكرين حول النار.

يذهب أفلاطون إلى أن بروميثيوس صديق البشرية رأى بني البشر عراة دون حماية و لا قدرة لهم على الدفاع تضايق لذلك، لا سيما و أن يوم انبثاقهم من الأرض أصبح وشيك الوقوع، و في حيرته تبادر إلى ذهنه أن يمنح نعمة النار إلى خلاصا من بني الإنسان، ذلك لأنه قدر نفعها للفنون الصناعية التي تعوض عن البشرية فقدان الهبات الثمينة التي كان أخوه الأحق قد منحها للحيوانات " ¹ إذا ففي رأي أفلاطون فإن النار التي وهبها بروميثيوس للبشر هي فن الصناعة على اعتبار أن هيفايستوس الإله كان إليها للحدادة تساعده أثينا صاحبة المهارة الميكانيكية² . في نصوص هيزيود (Hésiode) ، تطرح أسطورة سرقة النار مشكلا له علاقة بالوظيفة التقنية،

Michael Grant, John Hazel, Dictionnaire de la mythologie, Trad :Etienne Leyris, Seghers, Paris1975, (³

P306

(⁴ بيار غريمال: الميثولوجيا اليونانية، تر: هنري زغيب، ط 01، منشورات عويدات، بيروت 1982 ، ص 34 - 35

(¹ جيمس فرايزر: أساطير في أصل النار، تر: يوسف شلب الثام، منشورات دار علاء الدين، دمشق 1999 ، ص 220

(² نفس المرجع، نفس، الصفحة.

العمل يظهر كنتيجة للخلاف بين زيوس و بروميثيوس¹ فالنار في هذه الأسطورة ترمز إلى الثقافة (انتقال من النار الطبيعية إلى النار المبتكرة) و المهارة و بالتالي للذكاء و المعرفة. و برأي هيزيود فإن بروميثيوس ما هو إلا وليّ للبشر، و أنهم من خلق الآلهة ، و لأن زيوس كان يكره هؤلاء فإنه كان مستعداً لخيانته من أجلهم و قد فعل ذلك مرّة أولى لما شاهد من زيوس هذا الاحتقار إزاء البشر ، قام بتضحية قدم خلالها ثورا ، و قسمه إلى جزئين: الأوّل من جلده و لحمه و أحشائه، و الثاني من عظام عارية معلّقة بشحم أبيض و عرضها على زيوس ليختار، فكان حظّه في العظام المغلّفة بالشحم على أن يعود الجزء الآخر للبشر، فغضب لذلك زيوس أشدّ الغضب على كلّ من بروميثيوس و البشر ، و عقابا لهم رفض أن يرسل إليهم صواعق النار الطبيعيّة فحرّر بروميثيوس سرقة النّار من عجلة الشّمس التي كانت تحت حماية زيوس فصعد إلى السّماء و سرق منها شعلة وضعها في قصبه. و كان غضب زيوس هذه المرّة أعظم، حيث قيّد بروميثيوس على جبل القوقاز بقيود من فولاذ و جيء بنسر يأكل كبده التي كانت تتكوّن من حديد. و بقي على ذلك الحال مدّة أربعين سنة إلى أن أتى هيراكليس ، و قتل النّسر و حرّر بروميثيوس من قيوده، و لكن قسم زيوس بقي قائماً فعوض القيود جعل له خاتماً من حديد مرصّعا بحجر.

و تروي الأسطورة " و بقي عذاب البشر بلا حلّ، و هو هكذا بدون حلّ، و هو هكذا أقسى"² ، و أكثر من ذلك ، و نكاية في البشر ، أمر ربّ الآلهة أثينا و هيفايستوس إله النّار، بصنع مخلوق أسموه باندورة (صاحبة كلّ المواهب) و هي المرأة التي وضع هرمس في قلبها الكذب و المراوغة، و يقال: إنّ زيوس قدّمها هديّة إلى إبيميثيوس الشّيء الذي أغضب زيوس و يسرق منهم أعزّ ما كانوا يملكون ليسلمه للبشر حتّى يصنعوا مصائرهم بأنفسهم متحرّرين من التّبعية و الخضوع للآلهة ، و يتحمّل هو بدوره نتائج هذا العمل و هو العقاب الذي طالته عشرات أو آلاف السّنين، فقط من أجل خلاص البشريّة. فماذا لو قارنا بين قصّة الخلق

Jean Pierre Vernant , Mythe et pensée chez les grecs, études de psychologie historique II , François Maspero, (¹

Paris, 1978,P6

(²) بيار غريمال، مرجع سابق، ص 34.

الإسلامية و نظيرتها التوراتية بهذه الأسطورة التي تنتمي إلى فضاء ثقافيّ مغاير و هو الثقافة الغربية.

قصة خلق الإنسان في الأسطورة اليونانية

قصة خلق آدم في الإسلام و التوراة

<p>-إبميتيوس أخو بروميتيوس يخلق اللإنسان</p> <p>-خلق الإنسان من تراب و نار.</p> <p>-مكان الخلق في أحشاء الأرض.</p> <p>-أسكن زيوس الإنسان في الأرض - في عيشة ضنكا.</p> <p>-زيوس يحرم البشر من النار (رمز المعرفة و التقانة) وسيلتهم الوحيدة للدفاع عن النفس.</p> <p>-بروميتيوس يسرق النار من زيوس لصالح البشرية.</p> <p>-يعاقب بروميتيوس ، و يخلق زوس المرأة التي تسبب الشرور للبشر لقاء حصولهم على النار.</p> <p>-يفوز البشر بمزايا النار مقرررين مصيرهم ، و</p> <p>يقع العقاب على بروميتيوس.</p>	<p>-الله خلق آدم في أحسن تقويم في الرواية الإسلامية. الله خلق الإنسان على صورته في الرواية التوراتية.</p> <p>-خلق الإنسان من صلصال</p> <p>-مكان الخلق: السماء</p> <p>-أسكن الله الإنسان في الجنة في عيشة رغدا.</p> <p>- يُحجر على آدم الاقتراب من الشجرة (الإسلام)، يمنع آدم من الأكل من شجرة معرفة الخير و الشرّ.</p> <p>-إبليس يغري آدم و حواء فيقربا الشجرة المحرّمة.</p> <p>-الله يطرد آدم و حواء من الجنة.</p> <p>-البشر يتحملون خطيئة أبيهم الأول.</p>
---	--

هذا الجدول المقارن لأساطير خلق البشر في فضائين حضاريين مختلفين يفصح عن رؤيتين مختلفتين و متناقضتين للألوهية و البشر و طبيعة العلاقة بينهما.

إذا حاولنا تحليل قصة خلق الإنسان في العمود الأيمن كما يسردها القرآن الكريم و التوراة حسب منطق السرد كما حدده غريماس، و الذي يعتمد على منطق ذي طبيعة ثنائية على المستوى السياقي، فكلّ حكاية تبدأ بما يسمّى " بالمرحلة البدئية " ، و تنتهي بمرحلة نهائية تتوسطها عملية تحويل ، و هي تتمثل على شكل ترسيمة:

المرحلة البدئية تتميز باستلاب شيء ذي طابع مادي أو معنوي، و الذي يعبر عنه بمقولة الفصل (Disjonction) ، و المرحلة النهائية تتميز باستعادة الشيء المستلب أو المفقود، و يعبر عنها بمقولة الفصل (Conjonction) و على هذه الشاكلة فإن الحكاية، و هنا الحكاية الأسطورية يعبر عنها غريماس حسب القانون التالي: " في عالم بدون قانون، تتقلب القيم "م" ، و تسمح عملية استرجاع القيم الأصلية بإعادة سيادة القانون.¹

فبالنسبة لقصة آدم تمثلت المرحلة البدئية بعد أن منع الله آدم من الاقتراب من الشجرة، فإنه وضع قانونا يربط به سلوك آدم و زوجه في حياتهما في الجنة، فعالم الملكوت يسير وفق شرع الله تعالى لا ينبغي الخروج عنه، فحدث أن وسوس لهما الشيطان فخرقا هذا القانون، و من عاقبة ذلك أن آدم و زوجه طردا من الجنة، و هنا فقدنا حقهما في الحياة في الجنة و خيراتها. و في نفس الوقت تعين المعتدي الذي كان وراء اختلال التوازن و خرق القانون الإلهي، و هو الشيطان.

و عند طردهما من الجنة، تلقى آدم من ربه الوسيلة لمحاربة المعتدي، لما تاب عليه، و بوأه مكانة الخليفة على الأرض، و الوسيلة هذه هي الحرص على تثبيت الشرع و قانون الله تعالى على الأرض، و في ذلك وسيلة في الصراع مع الشيطان، و بذلك دشّن التاريخ المقدس للبشرية، و المتمثل في صراع الإنسان المسلم مسلحا بشريعة الله تعالى في سبيل تثبيت سلطانه على الأرض حتى لا ييسط عليها الشيطان سيطرته، و هذه الأخيرة حسب توقّعات القرآن الكريم لا تتحقّق ، و سوف نورد الآية التي تنبئ بذلك. إذن التاريخ الأسطوري القدسي الذي تعيشه البشرية المسلمة ينتهي على شكل حكاية أسطورية، يكون فيها يوم الحساب المرحلة النهائية، و هي الوصلة بالشيء المفقود لمن انتصر على الشيطان. و يتصور القرآن النهاية بالشكل الذي أتى في سورة الحجر، هذا الصراع بين الإنسان و الشيطان إلى يوم معلوم " قال فاخرج منها فإنك رجيم و إن عليك اللعنة إلى يوم الدين قال رب فانظرنى إلى يوم يبعثون قال فإنك من

¹ Algirdas Julien Greimas, Sémantique structurale, Larousse, Paris, 1966, P106

¹ Ibid, P 208

المنظرين إلى يوم الوقت المعلوم قال ربّ بما أغويتني لأزیننّ لهم في الأرض و لأغويهم
أجمعين إلاّ عبادك منهم المخلصين قال هذا صراط عليّ مستقيم إنّ عبادي ليس لك عليهم
سلطان إلاّ من اتّبعتك من الغاوين و إنّ جهنّم لموعدهم أجمعين لها سبعة أبواب لكلّ باب منهم
جزء مقسوم إنّ المتّقين في جنّات و عيون ادخلوها بسلام آمنين و نزعنا ما في صدورهم من
غلّ إخوانا على سرر متقابلين و لا يمسمّ فيها نصب و ما هم بها بمخرجين.¹

هذه الآيات تستبق التّاريخ ، و تروي مآله الأخير ، و هو يوم الحساب الذي ينتهي فيه
صراع بني آدم ضدّ الشّيطان فمنهم منتصرون، و منهم الغاؤون الذين اتّبعوا هوى الشّيطان ، و
بالتّالي تخندقوا في معسكره. فالمؤمنون في هذه الحالة يخوضون صراعا ضدّ عدوّ واحد اتّحد
فيه الشّيطان مع أوليائه ، فانتصار المؤمنین هو انتصار ضدّ الشّيطان و أتباعه، و نتيجة هذا
الانتصار هو رمي هؤلاء في جهنّم ، و أمّا المؤمنون و هم أبطال ملحمة التّاريخ المقدّس للبريّة
هو العودة إلى الفردوس المفقود الوصلة بين البطل و الشّيء المفقود يدخلونه بسلام آمنين .
فالقصة لم تكتمل بعد، و الصّراع هذا لا زال قائما بين إنسان مدين لربّه بالطّاعة و الخضوع و
شيطان يريد إحدته عن ذلك.

فماذا و الحالة هذه عن قصّة الإنسان في الأسطورة اليونانية كما رويناها آنفا ، المرحلة
البدئية و تتمثّل في حياة الآلهة متمتعة بالنعم في السّماء ، و البشر على الأرض أقلّ شأنًا من
الحيوان؛ لأنهم لا يمتلكون وسائل بقائهم و مقاومتهم للظّروف القاسية على الأرض ، و هم بذلك
في حالة افتقار أو بعبارة أكثر تجريدا وصلة (Disjonction) في الخطاب السّيميائيّ ، و في
هذه الحالة هم ضحايا ، و ليس بمستطاعهم القيام بالعمل البطوليّ اللازم لتغيير ظروفهم ، فهم
دون الحيوان ، و لا يفكّرون أيضا . فالعمل البطوليّ و فعل التّحويل سوف يأتي من الخارج من
بروميثيوس التّيتان القويّ الذي شارك في خلق الإنسان على الأقلّ في تشكيله من صلصال،
فعداوته للآلهة و للاله الأكبر زيوس على الأخصّ حالت دون تحصله منهم على ما يعين
الإنسان على الخروج من الحالة التي كان يعيش فيها، فما دعاه إلى الصّعود إلى السّماء أو

¹ (سورة الحجر ، الآيات 34 ... 48

سرقة النار من مجمع الآلهة، و تسليمها للإنسان. فعملية التحويل يقوم بها التيتان أو الإله الأصغر بروميثيوس ، و بالتالي تتحقق الوصلة بين الشيء المفقود و الضحية الواقعة تحت ظلم الآلهة، و بخاصة الإله الأكبر زيوس.

و يمكن من خلال هذه المقارنة الخروج بالنتائج التالية:

- 1- زيوس لا يخلق الإنسان، و إن خلقه في بعض الروايات، فإنه أشرك في ذلك بروميثيوس، فسلطته عليه أي الإنسان غير نافذة، و في خلقه ناقصة دون الحيوان، و بالتالي أبقى مصيره مجهولا عكس قصة الخلق في التوراة و في القرآن بشكل أوضح. فإن الله خلق الإنسان و قرّر مصيره و علمه الأسماء كلها. لقد خلقه كاملا ذا فكر و منطق.
- 2- الآلهة تطالب بروميثيوس و أخوه أيميثيوس برعاية المخلوقات، و منها الإنسان، و في هذه الحالة فهو حليفه و عدو للآلهة. في القصة القرآنية يعتبر الوسيط بين الله و آدم معادل بروميثيوس في الحكاية اليونانية عدوا للإنسان، و قد أوصى الله آدم بأن لا يتبع هواه.
- 3- آدم في القرآن يبدأ حياته في رغد الجنة، و البشر في الأسطورة اليونانية يخلقون في الأرض ، و يعيشون على سطحها في شقاء شديد.
- 4- يقع آدم ضحية الشيطان؛ لأنه ابتغى الملك و الخلود، و بالتالي طرد من الجنة مكبلا بمسؤولية خلافته في الأرض ، و في التوراة معذبا بذنب الخطيئة و كلا الأمرين ثقل يحمله الإنسان متعلقا بالله و نادما على فقدانه رغد الجنة، و على العكس من ذلك فإن البشر في الأسطورة اليونانية ينالون من بروميثيوس خلاصهم من طغيان الآلهة بامتلاكهم النار وسيلة لتقرير مصيرهم على الأرض.

و ختام ذلك فإن في الفكر المشرقي لا تزيد الخطيئة الإنسان إلا خضوعا لله باتّباع شريعته لتحقيق حلم مؤجل إلى حين، و هذا يحدّد إلى حدّ بعيد ملامح الحضارة المشرقية المتشبّثة بشرع الله بحث الخلاص في اليوم الآخر. و يظهر ذلك بشكل جليّ في الحضارة الإسلامية التي تأخذ فيها العلاقة بالشرع بعدا سياسيا تخضع فيه الجماعة الإسلامية للسلطة المفوضة من الله إلى جماعة، إن بالوراثة، أو البيعة تسوس المجتمع بالقرآن و سنة النبي، و هذا ما لا وجود له على الإطلاق في المخيال السياسي الغربي الذي أسسته أسطورة بروميثيوس. تروي قصة بدأت بخلق

بشر يعانون من اضطهاد الآلهة و تحقيرهم، و هذا عكس الحكاية كما أتت في الإسلام و اليهودية بخلق آدم مكرّما كامل الخلق، و يتهاوى جرّاء خطيئته في شقاء الأرض. فالبشرية في المخيال الغربيّ تتقطع عن عالم الآلهة بمجرد حصولها على النار ، أمّا من يتحمّل ذنب تحدّي الآلهة هو مخلص البشرية و راعيها ، و الذي يلقي نقمة الآلهة جرّاء فعلته، هو مخلصها من اضطهاد الآلهة. فالحصول على النار هو خلاص للبشرية ، و كلّ الذنب يتحمّله بروميثيوس. خلاص البشر يتمثّل تولّي البشرية رسم طريقها و تدبير مصائرهما دون علاقة بالمقدّس، فالحصول على النار هو ذاك الذي لم يكتب لأدم، و هو محاكاة الآلهة: يصنع عالمه على الأرض ليكون سيّد نفسه، و هذا ما يفسّر اللامبالاة التي يبديها الإنسان الغربيّ تجاه الدّين على الأقلّ باستبعاده كسند للعلاقات الاجتماعية [Support de lien social] ، و خاصّة العلاقات السياسية. و هذا كان له أثر عميق في بلورة الدّيانة المسيحية¹ ، هذه الدّيانة ، و حسب التّاريخ الذي وصلنا عنها لم يؤسّسها عيسى بن مريم، و إنّما هي اجتهاد عبقرّي لأحد أتباعه اسمه " بولس " PAUL .

كان بولس ينتمي إلى عائلة مترفة يمتهن فيها الوالد التجارة ممّا أتاح لهذا الشابّ رغم يهوديته المتشدّدة الاطّلاع على التّفافة اليونانية في وسط شرقيّ تحوّل إلى التّفافة اليونانية ، و بناء على هذه التّفافة التي تشبّع بها هذا الشابّ نفترض أنّ إعادة بعثه للمسيحية المعروفة حاليا في الكنيسة الغربية مستوحاة في عمقها من أسطورة بروميثيوس ، و هذا ما يفسّر انتشار المسيحية في الغرب. رغم اعتراض بعض الباحثين على التّأثير اليونانيّ في العقيدة المسيحية البولسية مثل إيتيان تروكمي (Etienne Trocmé) فهو يقول عن بولس " هل إنّ هذا اليهوديّ المسيحيّ تشبّع بالتّفافة الهيلينية تدريجيا معوّضا بذلك الأوجه اليهودية لفكره بمقولات إغريقية؟ هذا ادّعاء البعض، و لكنّه تصوّر تبسيطيّ، و الذي لم يصبح له معنى في وقتنا الحالي. إنّ بولس كالعديد من اليهود المتشبعين بالتّفافة الهيلينية كان يعرف الفلسفة الشّجيرة الإغريقية ، ويستعير منها عند الحاجة مقولات غير معروفة في الفكر التّوراتي، كمثل " وعي " ، " طبيعة "

¹ (نقصد بها المسيحية الكاثوليكية التي تبنتها روما و المؤسّسة على عقيدة التّثليث (الأب، الابن، و الرّوح القدس) و المتميّزة عن عقيدة الجماعات اليهودية المسيحية و المعتقدة في التّوحيد كما جاء في التّوراة، و التي لا ترى في عيسى إلا ذلك الإنسان الذي أرسله الله نبياّ للبشر.

، " منفعة " (utilité) . لكنّ هذه الاستعارات بقيت محدودة و ممزوجة بانتباذ محسوس للحكمة اليونانية¹ ، هذا ما يقوله إيتيان تروكمي عن علاقة بولس بالتّقافة الهيلينية، و لكنّ الشّيء الذي يغفله هذا الطّرح هو تحمّس بولس للمسيحية و إرادته في تفعيل تأثيرها على العالم الهيليني و خاصّة في أوساط الجماعات اليهودية (الشّتات) في ربوع الإمبراطورية الرومانية ؛ لأنّ هذه العقيدة بقيت منحصرة في فلسطين و لدى جماعات ضيقة، و إن كانت تعتقد بتعاليم عيسى، إلاّ أنّ نزوعها إلى اليهودية و الاعتقاد بالشريعة الموسويّة كان يجعل من عيسى بن مريم مجرد داعية للديانة اليهودية، بالإضافة إلى المضايقات التي كانوا يلقونها من قبل اليهود الأعداء الأوّلين لدعوة عيسى و الحواريين. و جب إذن إخراج هذه الدّعوة من دائرتها إلى الفضاء الفسيح للإمبراطورية الرومانية.

لقد كان أتباع عيسى يعتقدون للخروج من ضائقة الديانة اليهودية المسيطرة في فلسطين و المؤمنة بإله متعطرس و قاهر لعباده، بأنّ عيسى هو " السيّد" لدرجة أنّ بعضهم قرّبّه إلى درجة الإله؛ لأنّ ما كان يدعو إليه من تسامح ، و الصّورة التي أعطاهها عن الرّبّ كونه ربّا للحبّ و السّلام و جعلهم ينتكسون للفرص إلى الوثنيّة التي كانت سائدة في الشرق و المتمثلة في الإله الذي يموت ثمّ ينبعث و التي نجد صداها في أسطورة " أوزريس " و أسطورة بعل و تموز² هذه الأساطير كانت تجعل الإله الخالق في موقع متأخّر بالنسبة للإله الابن (بعل) بعل الأكثر قربا من البشر بينما الإله الأكبر الأب له دور محدود في سير العالم ، فاعتقدوا بانبعث عيسى بعد موته و ارتفاعه إلى السّماء على شاكلة بعل المنبعث بعد موته و أوزريس الذي جمعت أشلاؤه من أقصى أصقاع الأرض ؛ ليعود حيّا و يصعد إلى السّماء ، لكن حتّى يأخذ هذا المعتقد شكلا منظّما على شكل دين مستقلّ يجد أتباعه في العالم الرومانيّ الإغريقيّ الوثنيّ توجّب على بولس المتحمّس الذكيّ ؛ إيجاد صيغة يكيّف بها هذه الديانة الشّرقية غير المكتملة بعد .

فللوصول إلى عقول الوثنيين الإغريق و الشّتات اليهوديّ المنتشر في بقاع الإمبراطورية الرومانية و المتأثر بالفكر الهيلينيّ عموما استعان بالفكر اليونانيّ ذاته و الأساطير التي كانت

¹ Etienne Trocmé, « Le christianisme jusqu'à 325 » In . histoire des religions 2, OP.Cit P213 (

² شارل جينبير، مرجع سابق ص 79

رائجة في هذا العالم ، و من بينها الأسطورة المؤسّسة : أسطورة بروميثيوس الذي كما روت لنا الأسطورة كان سببا في تحرّر البشر من ظلم الإله زيّوس عندما سرق النّار ووهبها إليهم ، و تلقى عذاب الإله الأكبر فداء لهم. و رغم تأكيد شارل جينيبيير اعتراف الثقافة اليونانية بالمسيحية كما تصوّر ها بولس، إلاّ أنّه يرى بأنّ فكرة الإله المنقذ مقتبسة من الوثنية الشّرقية للإله الذي يموت و ينبعث " من أجل نجاة أتباعه " كانت شائعة في البيئة السّورية¹ و يبدو أنّ هذا الباحث غير مطلع بما فيه الكفاية على المعتقدات الشّرقية القديمة أو أنّه لم يفهمها في سطحها و عمقها. فالأساطير المشرقيّة القديمة و السّورية على الخصوص أسطورة بعل التي يلمّح لها فإنّ الإله بعل لا ينبعث من العالم الأسفل لنجاة البشر بل يفعل ذلك؛ لأنّ العقلية السّورية القديمة ، و هذا ليس بالأمر الغريب على البشرية كلّها، لا ترضى بأن يسود على الأرض الإله موت لأنّ ذلك مضادّ للحياة ، ثمّ أنّ هذه الأسطورة يغيب فيها العنصر البشريّ بصفة مطلقة ، و هي مجرد تصوّر لدورة الفصول أثناء السنّة في بيئة صحراوية تعاني طول فصل الجفاف و الذي يعقبه حتما فصل المطر الذي يمثّله الإله بعل ، و لا اثر فيها إذن لعلاقة الآلهة بالبشر ، و لكنّ الأسطورة التي كانت سائدة في علاقة الله بالبشر، هي حكاية آدم كما جاءت في التّوراة التي تفصح عن الإرادة الجامحة للرّبّ يهوه لإخضاع البشر لإرادته. إذن فعلاقة النّجاة لا يجب البحث عنها في معتقدات الشّرق القديم و التي كان بولس على ما اعتقد شديد التّحفظ إزاءها كرفضه لليهودية و تحوّلّه للمسيحية ، ففي رسالته لأهل كورينثيا نجده يقول: " فالواقع أنّي سلّمتمكم في أوّل الأمر ما كنت قد تسلّمته ، و هو أنّ المسيح مات من أجل خطايانا وفقا لما في الكتاب."²

فلأجل أن تتحقّق ربوبية الله على كلّ البشر خارج بني إسرائيل، و جب إذن تخلص البشرية اليهودية من خطاياها المقترنة بالشريعة ، و تقريب مفهوم الألوهية إلى عقل و عاطفة الوثنيّ الهيلنستي، فأصبح بذلك عيسى عليه السّلام " ابن الله " و حتّى يتحقّق ذلك و جب أيضا إعادة بعثة ليصبح وجها من أوجه تمظهر الله و لأنّ الشّعوب الهيلستية لم تكن لتقبل سطوة الله على البشر في جميع مناحي الحياة فكان لأبد من تغييب الله المشرقيّ " يهوه " كإله متغطرس

¹ (نفس المرجع ، ص 80

² (العهد الجديد، الرّسالة الأولى إلى أهل كورنتوس 3 / 15

على شاكلة زيوس ظالم البشر و إظهار عيسى " المسيح " بمثابة بروميثيوس الإله المخلص الذي ضحى بنفسه بخلاص البشرية ، و بالنسبة للمسيحية عند بوكس بخلاص البشرية هو في خلاصها من عبء الخطيئة التي أمستها الشريعة " هكذا أنتم يا إخوتي فإنكم بجسد المسيح الذي مات قد صرتم أمواتل بالنسبة للشريعة ، لكي تصيروا لآخر إلى المسيح نفسه الذي أقيم من بين الأموات من أجل أن نثمر لله . فعندما كنا في الجسد كانت أهواء الخطايا المعلنة الآن، فنحن تحررنا من الشريعة إذ متنا بالنسبة لمن كان يقيدنا حتى نكون عبيدا يخدمون وفقا للنظام الروحي الجديد لا للنظام الحرفي العتيق ."¹ فخطايا البشر التي كانت تفعل فعلها بالنسبة لوجود الشريعة قد محيت مع موت عيسى عليه السلام " ما دام الله معنا فمن يكون علينا ذلك الذي لم يمسك عنا ابنه، بل بدله لأجلنا جميعا ."² لقد اشترى به خطايا باقتدائه و معه مات آدم الأول الذي ورثنا عنه الخطيئة ليعث بعد ذلك و نبعث معه أيضا أصفياء أنقياء من كل خطيئة " و هكذا أصبح موت عيسى واضح المفهوم : إن بني الإنسان لينأون بنقل خطاياهم فلا يجدون سبيلا إلى النور الإلهي ، و قد أراد المسيح أن يهديهم السبيل فحمل عنهم آثامهم و كفر عنهم بعباده و موته ، و بالتالي كان على البشر أن يتوحدوا فيه بالاطمئنان و الحب قبل كل شيء حتى يشاركوا في فضله يوم القيامة."³

فكما قبل بروميثيوس أن يوثق بالسلاسل على صخرة عظيمة يلقي عليها عذاب زيوس لقاء حبه للبشرية فإن عيسى بن مريم قبل قدره المحتم على أن يموت مصلوبا افتداء للبشرية فيمتص هكذا خطاياها، و يحررها من ربة الشريعة كما حرر بروميثيوس البشرية من الآلهة بمنحها النار لتقرر مصيرها على الأرض. ففي كلا الحالتين تتحرر البشرية بما تدينه للآلهة فإنها استغنت عنها لتبني مصيرها. لم يعد الارتباط بالله سببا لإمكانية الاجتماع بحيث أن الإغريق حرروا البشر بالنار (التقانة و الفكر و التدبير الذاتي لشؤون الحياة) ، و عيسى بن مريم يمسح عن البشرية الخطايا التي تدين بها للآلهة ، و لم تصبح بالتالي الشريعة سببا للحياة الاجتماعية و

¹ (العهد الجديد، الرسالة إلى مؤمني روما 7 / 4 - 6)

² (المرجع نفسه، 31 ، 32)

³ (شارل جنيبير: مرجع سابق، ص 108)

لم تصبح بالتالي مرجعية المعنى خارج المجتمع بل في إمكانية بناء دولة حديثة هي التي تنظّم العلاقات الاجتماعية ، و حيث أصبح القانون هو سند العلاقة الاجتماعية فأصبح المجتمع يولّد معنى وجوده من داخله و ليس من الخارج ممّا حدا بمارسيل غوشيه إلى القول: إنّ المسيحية هي بداية الخروج عن الدّين ، الدّين ليس كمعتقد و إيمان باللّه، بل الدّين كركيزة للاجتماع مبرّرا و مشرّعا للعلاقات بين البشر ، و هذا ما يسمّيه الغرب بالعلمانية.

خاتمة:

الإسلام أصيل لأنه أتى ليفضّ النزاع بين كل الديانات الكتابية، فالقرآن هو الكتاب الأصيل يحوي نفس الشرائع التي أتت في التوراة، و الأناجيل ولكن الإنسان كفور جهول حرّف كلام الله حسب هواه. لقد جاء الإسلام ليصحّح "ضلالات" المسيحيين الذين جعلوا من عيسى إليها و اليهود الذين تفرّدوا بالله و النبوة وجعلوا من أنفسهم أمة الله المختارة ، و لكن الإسلام يتوسّطهما ليجعل من أمة الإسلام أمة وسطا تنهى عن المنكر و توصي بالمعروف، بنسخ هذه الديانات و تأسيس عالمية جديدة يكون مركزها العربية فالقرآن نزل باللغة العربية و نبي الإسلام عربي و أول مركز مقدّس هومكة و جعل الإسلام أيضا اليوم المقدّس في الإسلام يوم الجمعة و الذي كان في عهد ما قبل الإسلام يسمّى بيوم العروبة. و أسّس الإسلام لأصول العرب و جعلهم الورثة الشرعيين لجدهم إبراهيم وبالتالي الأولى بالدعوة إلى الدين الحق دين إبراهيم الحنيف بإعادة الاعتبار للشريعة الموسوية وتنزيهه الله من أي متعلّق مادي أو روعي فهو الأوحد المطلق لا تدركه الحواس إلاّ ما أنزله عن طريق رسله الذين ما هم إلاّ بشر على صورة جدّهم آدم الذي خلقه الله و نفخ فيه من روحه، أسكنه الجنّة و لكن غرّب به الشيطان أخطأ بعضيان ربّه فأخرجه منها ثمّ تاب عليه ليجعله خليفة على الأرض ليطبّق شرائعه.

خلاصة عامة:

لقد سعينا من وراء هذا البحث إلى إضافة خطوة نرجو أن تكون مشجعة للباحثين للإهتمام بالظاهرة الدينية عموما و الظاهرة الإسلامية بوجه خاص و لطالما كانت حكرا على رجال الدين و حدهم . لقد سعينا إلى تحليل هذه الظاهرة لما يلحه علينا العصر لمعرفة الذات و مساءلتها في تاريخيتها . و القطب الذي تتمحور حوله هذه الذات هو الإسلام . و النتيجة التي توصلنا إليها هي أن الإسلام كان ثورة على أوضاع بلغت تناقضاتها الذروة و تطلّب الأمر تجاوزها . من وجهة نظر تاريخية فإننا لا ندعي الأولوية في الوصول إليها وإنما طريقة الوصول إليها هي التي دعنا إلى إعادة النظر في المنهج الذي تناولها . فالرهان الذي كان مطروحا على الفاعلين التاريخيين في الجزيرة العربية في القرن السابع للميلاد هو توحيد العرب سياسيا تجاوزا لظاهرة القبيلة و النظام العقيدي و السياسي الذي كان مرتبطا بها و التي أصبحت غير قادرة على احتواء التطورات الحاصلة في شبه الجزيرة العربية . لقد ركزنا على التطور الاقتصادي الهائل الذي شهدته مكة و والمدن الواقعة في الحجاز و خاصة يثرب و الطائف و طبيعي أن هذا التطور سوف تكون له نتائج اجتماعية حاسمة بالنسبة لسكان هذه القرى .

كانت مكة منذ نشأتها بلدة تقطنها قريش و قد قسم سكانها بين البطاح ، و الظواهر جدّها الأول البطل المؤسس الذي سنّ لها قواعد للسلوك و طقوسا للزواج و التشاور في تسيير أمورهم وأضاف طقوسا إلى الحج و سارت قريش على ما سنّه لها حتى فتح النبي(ص) مكة . و عندما يموت الجدّ المؤسس ، يصبح مقدسا و موضوع عبادة من قبل أعضاء القبيلة إذ يرحل إلى عالم الأرواح و لكن ليس بعيدا عن عالمهم و تنطبق صورة قريش و علاقتها بجدّها الأول على كل القبائل العربية . و ما وصلنا عن تقديس العرب لأبطالهم ، تلك الروايات الأسطورية من الشاعر المهلهل التغلبي الذي تزعم قبيلته و كان فارسا دافع عن شرفها طول حياته و عندما مات شيدت على قبره قبة و أصبح مزارا مقدسا لأفراد قبيلته . هذه هي عبادة الأجداد كما مورست في الجزيرة العربية ، و لم تكن عبادة الأصنام إلاّ عبادة لأرواح الأجداد و بركتهم و لكن تقديس هؤلاء الأجداد و الإخلاص لهم هو التعصب للقبيلة و علاقة الدم ، حيث تندمج العقيدة مع المجتمع و تصبح هذه الأخيرة مصدر المعنى للوجود الاجتماعي للبشر بمعنى أن الناس يدينون بوجودهم للأجداد المؤسسين للقبيلة و هنا يظهر البعد الاجتماعي للدين و هذا ينعكس بدوره على الطريقة التي ينظم بها البشر حياتهم السياسية فزعما القبيلة العربية لا يملكون أية سلطة قسرية على

أفراد القبيلة فهؤلاء هم الذين يوكلون إليه تدبير شؤونهم ولكن بشروط ، إذ يجب عليه أن يكون حليماً و حكيماً و خطيباً يعرف عن طريق فصاحته و بلاغته تذكير أفراد قبيلته بمآثر الأجداد و سننهم والقواعد التي أقرها لضمان استمرار القبيلة و ثريا يغدق على القبيلة المال حتى لا يدرك أفرادها الفقر و العوز . ولا يذعنوا لأوامره إلا في أيام الحرب ، لأن ، له توكل قيادة المعركة مع القبائل الأخرى ، ولأن الحرب في المجتمع القبلي عنصر بنيوي في التركيبة القبلية ، فإنها تجنّد كل موارد القبيلة و الجزيرة العربية كانت مسرحاً لحروب دائمة بين مختلف القبائل ، و من حيث هي عنصراً بنيوياً في النظام القبلي فإنها كانت تعيد إنتاج النظام برمته و على إثرها ، أي الحرب ، تتغير الجغرافيا السياسية لهذا النظام حسب إستراتيجية التحالفات و كذلك الإنقسامات الناجمة عن النمو الديموغرافي للقبيلة حيث تتفرع هذه الأخيرة إلى بطون تستقل فيما بعد إلى قبائل .

وفي كلا الفضائين اللذان يحدّدان هوية القبيلة أي داخلها (ضمان تماسك القبيلة بين أعضائها) ، و خارجها (في علاقة الإستبعاد و الإنتباز تجاه القبائل الأخرى) يتموقع رهان السياسي و هو الحيلولة دون حدوث الانقسام بين البشر، سواء داخل القبيلة أو بين جماع القبائل ، بين حاكم و محكوم وقد عمل العربي على حبس جذور المعنى داخل الجسم القبلي فالقبيلة تستمد معنى و جودها ككيان اجتماعي مستقل من البطل المؤسس الذي وضع لها قواعد تسيير و فقها ، فالسلطة له و حده و لا ولا يخول هذا لأي كان أن يدعي الكلام باسمه لأنه ينتمي إلى عالم الأرواح وقد تشتتت قوته و بركته في الأصنام و لا أحد ، نتيجة ذلك ، يمكنه الإدعاء الكلام باسمه ، و لا تبقى إلا الأرواح بقوة الصدفة و السلطة السحرية للعراف أو سادن الصنم هي التي تقرّر مصائر البشر . ويعمل العقل الوثني كلّ ما بوسعه لكي لا يتجمع المعنى في بؤرة واحدة تخول لأي بشر كان ، الكلام باسمها لأن هذه البؤرة ستكون مغايرة لأرواح الجد المشتتة وتقع في مكان أعلى مغاير لحياة و بعيد عنها في السماوات .

هذا عن عقيدة العرب الوثنية و ما يدينه هؤلاء لها من معنى وجودهم الاجتماعي حيث يعانق فيه الدين ، المجتمع كعامل منظم للحياة الاجتماعية داخل القبيلة و هنا يتجلى السياسي كسلطة في يد زعيم القبيلة خالية من أي طابع قسري بل أن القسرية هي صفة لسلطة الأسلاف و هي السلطة الحقيقية المؤسّسة لعصبية القبيلة . إن هذه الدينامية التي يشتغل وفقها النظام القبلي ماذا و النتيجة من كل هذا هي : أن العرب كانوا يعيشون في مجتمع قبلي بدائي كانوا فيه و في فترة متقدّمة مما يدعى العصر الجاهلي ، يعيشون بمعزل عن الحضارات المجاورة التي تأسّست حول سلطة مركزية وهذه العزلة كانت تتوافق و الوضع الاجتماعي ذاك. وإذا

كانت أساطير الأجداد المؤسسين و الطقوس المرافقة لها هي تحيين متواصل لمآثر الأجداد لإعادة إنتاج النظام القبلي كما بينا و هذا يفسر تقديس العرب للقمر الذي يمثل العود الأبدي و الصراع ضدّ الزمن و التغيير و هذا يتطابق تماما مع الجمود الاقتصادي و الاجتماعي الذي يابى التغيير . فإن عوامل متضافرة سوف تعمل عكس هذا الاتجاه وذلك منذ استيطان قريش لمكة و امتهاتها للتجارة التي سوف تفتح الحجاز علي الجهات الأربع شمالا و جنوبا و غربا و شرقا و يبدو أن مكانة مكة التجارية كانت معروفة آنذاك و إلا كيف تحارب قريشا خزاعة لتحتلّها ؟ و هذا ما يفسر أيضا أن قريشا ذات الأصل الشمالي كانت تعرف التجارة و تحترفها . و العامل الآخر الذي سوف يعمل على كسر جمود الجزيرة العربية هو هجرة القبائل اليمينية من الجنوب ، إثر انهيار سد مأرب ، إلى أقصى الشمال و استقرار بعضها في الحجاز و نقصد هنا قبيلتنا الأوس و الخزرج و اللتان اختارتا يثرب لأنهما على الأرجح كانتا تحترفان الزراعة . مما يقودنا إلى الافتراض بأن كلاً من قريش و الأوس و الخزرج بحكم النشاطات التي يمتهونها قد عاشوا في وسط حضري في البلاد التي وفدوا منها أو على الأقل كانت قبائل مستقرة . ففي مكة سوف يتيح النشاط التجاري للقرية مكة أن تتطوّر بشكل متسارع سوف يجعل من سادتها من أكبر الأثرياء في الحجاز و يجعل مكة قبلة لصناع الكماليات و أسباب الترف ، من حرفيين في جميع المجالات ، و تجار النخاسة لتتنشأ فئة من العبيد استخدمت في خدمة البيوت و الأعمال اليدوية التي كان العربي يأنف عن القيام بها . وكثر التجار المقيمون من العجم و من اليهود في المدينة التي بدأت تتوسع ، ولكن تحت سلطة قريش ، هذه الأخيرة بدأت تتصدّع عصبيتها منذ أن وقع الخلاف بين عبد مناف و أخيه عبد الدار حول تركة قصي التي انفرد بها الثاني و الذي انتهى بتحكيم مجلس القبيلة ليفصل في تقسيم المهام في زعامة القبيلة . ثم تعاقبت الخلافات في القبيلة الواحدة وكانت نتيجتها عقد تحالفات أولها حلف الأحلاف الذي نتج عن النزاع الذي نشب بين قريش حول و ضع الحجر الأسود و نتج عنه ما سمي بحلف المطيبين حيث كادت أن تتشب حربا بين المتحالفين و الحرب هي أمانة الانقسام الفعلي و كان بعدها حلف الفضول و الذي نتج أيضا عن خلاف حول القواعد السلوكية إزاء الغريب و سنها قصي . هذا الانقسام بين العشائر داخل قريش يعني أن هذه الأخيرة كانت تروم استقلالها عن القبيلة الأصل و ما كان الأمر لينتهي بأحلاف كانت في الحقيقة علاج لأعراض الأزمة دون تجاوزها فالقبائل في البادية تحل هذا المشكل عن طريق الإبتعاد و الانفصال و الرحيل إلى مكان آخر ترتزق منه لأنها تحترف تربية الماشية و الإبل و رزقها تجده حيث وجدت المرعى أما عشائر قريش فإنها تققسم واد غير ذي زرع و لا تعرف إلا التجارة كمصدر للرزق و مكة هي مصدر ثرائها فانقسامها

إذن في وسط حضري هو موتها المحتم هذا فضلا عن استيلاء المستضعفين من لا عشيرة لهم من الغرباء الذين أقاموا في المدينة و الذين لم يعودوا يتحملون معاملة الاحتقار التي كانت قريش تعاملهم بها إذ ألصقت بهم نعت "السفهاء" أي السفلة . لا نعرف الشيء الكثير عن الطائف التي كانت تسكنها ثقيف و لكن بروز أمية بن أبي الصلت الحنفي من صلب سكانها كان تعبير عن وضع إجتماعي و سياسي غير مريح في أحيائها ، بينما نعرف ما يكفي عن يثرب ؛ كانت تقطنها اليهود منذ غزو نبوخذ نصر لفلسطين و كانت الحملة الأولى لاستيطانها و الحملة الثانية أتت بعد بعد هدم الهيكل من قبل الرومان في السنة السبعين ميلادية . إذا فتواجد اليهود في الحجاز كان متقدما تاريخيا إذا ما قيس بمقدم الأوس و الخزرج الذي جاء متأخرا بعد التصدعات المتوالية لسد مأرب و آخرها كان في حوالي القرن الثاني للميلاد وهو ما سمته العرب بالسيل العرم . تجاوزت العرب و اليهود عهدا من الزمن ولكن ما فتئ أن حدث التصدع بينهم بحكم المنطق القبلي والتحالف اليهودي الذي : ان هدفه إضعاف موقف العرب في يثرب لضمان أمنهم وإذا كان للأوس و الخزرج كليهما أراض و أملاك في موطن مشترك فإن المنطق القبلي أصبح عائقا للفريقين فيما التحارب ، و هذا ما كان صائرا بينهم ، و إما مغادرة إحدى القبيلين يثرب و بالتالي ترك مصدر رزقهما و مأواهما الذي حضنهما طويلا و بلغ إذن التناقض ذروته بين القبيلة التي لا تحتل الجوار و المدينة الجامعة للبشر بغض النظر عن انتمائهم القبلي و الإثني . والتي لا تعترف بالفرد إلا كعضو في جماعة يحددها تقسيم العمل بما يضمن القاعدة الاقتصادية للمدينة و الأكثر من هذا هو ولاء الفرد لسلطة مركزية تعتمد الشرع في ممارستها لتنظيم العلاقات بين الأفراد . و هذا ما لم تتجزه المدينة العربية حتى ذلك الوقت . و لكن المدينة في نمو متسارع و أهمها على الإطلاق مكة (أم القرى) فالنشاط التجاري الكبير الذي كانت مسرحا له سوف يخرج الحجاز من عزلتها ، فالتبادل التجاري خلق دينامية مثاقفة حيث دخل العرب في علاقات مع الحضارات المجاورة و بدأ سيل جارف من عناصر المدنية يدخل الحجاز فتطورت الكتابة إذ ظهرت نخبة من المثقفين متأثرين بالتوحيد اليهودي-مسيحي و الذي نضج في اليمن تحت عنوان : الحنيفية . هذه الأخيرة التي : كانت إرھاصا أوليا أو لنقل مقدمة للتوحيد الأعظم الذي سيكون الإسلام تتويجا له . هذا التوحيد الذي نشأ نتيجة تطور المدينة كان في الحقيقة تعبير عن الأزمة العميقة التي عاشتها الجزيرة العربية على أعتاب القرن السابع و التي تجسدت في التناقض بين المدينة و القبيلة الذي لا يمكن تجاوزه إلا بثورة تكرر التوحيد كانتقال حاسم لبؤرة المعنى التي كانت تدين به العرب للأجداد الحائزين على السلطة الفعلية على البشر والتي تترجم في الواقع في تعصّب الفرد لقبيلته قبيلة لا يمكن لأي شخص فيها حيازة

سلطة قسرية إزاء أبناء قبيلته ، إذ أن هذه الأخيرة تشتغل بطريقة لا تدع الانقسام يخرقها بل تبقى بعيدا بينها وبين أسياد المعنى ، وتعمل أيضا و هذا أساسي على عدم تجمع المعنى في بؤرة واحدة ، بل أن هذا الأخير يتبعثر في ظل الوثنية المتعددة الآلهة بطريقة منظمة يصعب "لأي بشر كان الوصول إليه و القبض عليه حتى ليُدعى أن سلطة من لدن الله "سيد المعنى" أوكلها إليه ليخضع البشر باسمها . ولا غرابة في أننا نجد العرب عبدوا القمر فهو رمز الزمن المتجدد زمن العود الأبدي الذي يبقوهم في حضرة الأجداد الدائمة ، وسننهم الخالدة وبالتالي إعادة إنتاج البنية القبلية فالإنسان البدائي لا يخاف من الدولة لأنها ظاهرة مجهولة بالنسبة إليه بل يخاف من فقدان واقع يعرفه حق المعرفة و هذا الواقع هو المؤسس لوجوده كإنسان ، واقع القبيلة الذي أسسه الأجداد و لكن حركة التاريخ تجري بما لا يشتهيها البشر، فالمدينة العربية تأسست و لم يصبح بمقدور القبيلة تسييرها . إذاً حان وقت التغيير . فواقع المدينة هو واقع التنوع البشري و الطبقي و ليس الواقع المطلق لصفاء القبيلة و انسجامها . ظهرت الدعوة المحمدية لتعلن أن الله ، الذي كانت العرب تؤمن به إيماناً باهتاً ليصبح سيد المعنى ، سيد المدينة التي تجمع بشرية متنوعة و ليس سيداً لقبيلة بل سيد القبائل كلها و الشعوب قاطبة . فإذا كانت تعتقد بالدهر و هو الزمن المطلق زمن العود الأبدي الذي لا رأس و لا ذيل له فإن زمن الله زمن متحرك له بداية و هي خلق الكون و البشر و نهاية هي القيامة و يتحرك هذا الزمن وفق شرع و وفق سلطة الله ولكن سلطة أوكلت إلى بشر اصطفاه الله ليكون الأمر و الناهي باسمه ليخرق الانقسام المجتمعي العربي بين بشر أمرين و بشر خاضعين في حضن الأمة . و أمام الشريعة سوف يكون الفرد شخصية متميزة مسؤولة أمام الله و الأمة فكل نفس بما كسبت رهينة و الفرد حسب هذا المبدأ سوف يسأل يوم القيامة بمفرده ، هذا الفرد الذي لم يكن له أي معنى في العقيدة الوثنية و العصبية القبلية حيث يذوب كفرد داخل الكتلة القبلية . و الجبهة الثانية التي فتحتها الدعوة الإسلامية لم تقتصر على إخراج العرب من بدائيتهم و خوض معركة المدنية ، بل توجب عليها لتبوءَ الله السيادة المطلقة للمعنى أنها تلقي بالتهمة على الأمم الموحدّة ، من يهود و نصارى كونهم اختلفوا فيما أنزل لهم الله من الكتاب حيث زادوا عليه بما يتفق و أهواءهم فالنصارى جعلوا من الله وثناً عبر صورة السيد المسيح المصلوب و جعلوه ديناً لهم ، و اليهود احتكروا دين الله الإبراهيمي ، شوهوه و صادروه ، ليستكبروا على الأمم الأخرى . فجاء الإسلام بالقول الفصل ليصفي العقيدة الإبراهيمية مما أصابها من تشويه . فلا النصارى من العجم المحتلين لبيت المقدس و أتباعهم القلائل من العرب و لا اليهود على جدارة في حمل رسالة الله إلى خلقه ، بل العرب الذين أظهروا الحنيفية السمحة و تعبيرها الإلهي القرآن الكريم

، هم الأولى بنشر التعاليم الإبراهيمية الأصيلة و التي أورثها أولاده و جعل الفضل لإسماعيل ، بما أنه الأكبر و الأول ، الفضل في أنه اصطفاه ليفدى ذبيحا تقرّباً لله من خليله إبراهيم . فبيت الله الأول هو كعبة العرب . فالإسلام بهذه الطريقة أعاد تأسيس المقدّس السامي على أسس جديدة فالتركة الحضارية لوادي الرافدين و التي تتمثل رمزيا في شخص ابراهيم الخليل لم تصبح حكراً على اليهود و النصارى وحدهم بل فتحت لتلق للعرب أيضا ، فالكونية التوحيدية التي شوهاها اليهود و النصارى سوف تؤسس من جديد ويكون مركزها العرب .

من خلال دراستنا للحقبة التاريخية لظهور الإسلام بإمكاننا فهم كثير من الظواهر التي تطبع راهن الأمة العربية الإسلامية . فالإسلام كعقيدة لم يظهر كعقيدة حملها رجل يريد نشر روحانية ذات طابع صوفي لرجل زاهد ، بل تحمّل أعباءه رجل اصطفاه الله نبيا ليجري قلبا ثوريا لمجتمع كان يتوق إلى التغيير من بنى اجتماعية بالية يتمفصل فيها جدلية الديني و السياسي في مطلق زمني يراوح مكانه ، يأبى التحرك . وفي لحظة الطفرة التاريخية التي أدخلها الإسلام، سوف ترتبط العقيدة بالزمن الواثق لتتكوّن عبر سريان الأحداث الصانعة للتغيير و تكتمل مع موت النبي المبعوث. وتبقى العقيدة وتفقد الأحداث تاريخيتها و تعانق العقيدة المطلق الأسطوري الملازم لكل عقيدة دينية و تثبتت في وعي البشر ، ليترجمها المؤمن في سلوكه اليومي و فق شريعة منظمة تؤطرّ و جود الأمة المؤمنة كإرادة الله ، حيث يتحد الاجتماعي و السياسي في هذه العقيدة ليصنع و عي المؤمن و رؤيته للمجتمع و التاريخ ؛ " هذا ما قاله الله وهذا ما أمر به نبيه" بمعنى أن المدينة الإسلامية لا يمكن أن تسير إلا وفق هذا الناموس الذي لا يدركه أثر الزمن ، هذا هو المخيال الاجتماعي أي نظام من التصورات للنظام الاجتماعي و نمط العلاقات الاجتماعية التي تربط البشر داخل هذا النظام و شكل التنظيم الذي يتطلبه هذا النظام و هو هنا ، نظام الأمة الإسلامية الذي يحكمه الشرع الإلهي . و في ظل الحداثة الفاشلة التي خاضها التيار الوطني بعد الاستقلال و في ظل فشل النخبة في بناء الدولة الحديثة التي كان من المفروض أن تشكل مرجع المعنى الحديث المؤطرّ للعلاقة الاجتماعية وجد التيار السلفي المنتشع بأسطورة المدينة الأولى المؤسسة مرجعا لتمرير خطابه السياسي ، ولم يجد أدنى صعوبة في إيصال خطابه ، و التلقي من جانب الفئات العريضة التي من ساكنة المدينة كان طبيعيا ، فلم يعمل هذا الخطاب سوى تفعيل المخيال ليحوّله إلى سلوك سياسي يرفض المدنية الحديثة، ممجّدا الماضي، ماضي السلف الصالح المؤسس للأمة المتأخية؛ سيد المعنى . و كأن صراع اليوم هو صراع إعادة لصراع الأمس: الإسلام و الوثنية و صراع القبيلة مع المدينة، ولكن بصيغة أخرى و واقع و زمن مغاير، هذا الصراع جار بين مشروعين

مشروع الدولة الوطنية غير المكتمل و مشروع الدولة الإسلامية المنجَز تاريخيا ولكنه صورة جامدة لا تراعي التاريخ بل تتجاهله صورة مؤسّطرة و مؤسّطرة في نفس الوقت تحمل نموذج المدينة التي أسّسها النبي (ص) ، والتي تحكم بشرع الله ، هي الوحيدة التي تقيم العدل وما زاد هذه الرؤية شيوعا في أوساط جماهير عريضة هي سيادة أنظمة استبدادية تعمل على الحيلولة دون ظهور حقل سياسي يتيح للفرد إمكانية المشاركة في تسيير المدينة و بالتالي خلق عقلانية سياسية حديثة تجعل الفرد يشعر أنه الفاعل الحقيقي في العملية التاريخية، وخلق فضاء خاص يمارس فيه الفرد قناعاته الدينية وتفعيل الشعور و اللاشعور الديني في خلق مجتمع مدني يؤسّس للمدينة و يؤسّس أيضا لشرعية الدولة الحديثة .

المصادر و المراجع:

قائمة المصادر:

الكتب المقدسة:

- القرآن الكريم.
- العهد القديم.
- العهد الجديد.

كتب التاريخ و السيرة النبوية:

- أبو المنذر هشام بن محمد بن السائب الكلبى : كتاب الأصنام ، تحقيق: أحمد زكريا باشا ، مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة ، القاهرة ، 1995
- أبو محمد عبد الملك بن هشام: سيرة النبي، مطبعة حجازي، القاهرة، بدون تاريخ. من قسمين و أربعة أجزاء.
- أبو جعفر محمد بن جرير الطبري: تاريخ الرسل و الملوك، الطبعة الثانية، دار المعارف بمصر، القاهرة، بدون تاريخ.
- الأزرقى، تاريخ مكة و ماجاء فيها من الآثار، طبعة إلكترونية ، www.al-mostafa.com
- الحافظ عماد الدين أبي الفداء إسماعيل ابن عمر بن كثير: البداية والنهاية، الطبعة الأولى، دار هجر للطباعة و النشر و التوزيع و الإعلان، القاهرة، 1997. من خمسة عشر جزءاً
- الحافظ عماد الدين أبي الفداء إسماعيل ابن عمر بن كثير: الفصول في سيرة الرسول صلى الله عليه و سلم، ط:3، مؤسسة علوم القرآن، دمشق، 1403
- محمد بن حبيب البغدادي : المنمق في أخبار قريش ، تحقيق : خورشيد أحمد فارق ، الطبعة الأولى، عالم الكتب، بيروت ،1985
- محمد ابن سعد ابن منيع : الطبقات الكبرى، القسم الأول ،ج: 1 ، مطبعة تريل ، لبدن، 1322
- أبو الحسين بن علي بن الحسين المسعودي: مروج الذهب و معادن الجواهر، تحقيق: محمد محيي عبد الحميد، الجزءان الأول والثاني، الطبعة الخامسة، دار الفكر، بيروت، 1973

- علي جواد : المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام ، ط 2 ، جامعة بغداد ، 1993. من عشرة أجزاء.
- علي بن برهان الدين الحلبي: السيرة الحلبية (إنسان العيون في سيرة الأمين المأمون)، ثلاثة أجزاء، دار المعرفة بيروت، بدون تاريخ
- قائمة المراجع :
- الأب شيخو لويس: النصرانية و آدابها بين عرب الجاهلية ، الطبعة الثانية ، دار المشرق ش . م . م ، بيروت ، 1989
- أمين سالم أحمد : معالم تاريخ العرب قبل الإسلام، مكتب كريديت إخوان ، بيروت ، بدون تاريخ
- إحسان عباس: تاريخ دولة الأنباط، الطبعة الأولى، دار الشروق للتوزيع و النشر، بيروت، 1987
- أركون محمد ، الفكر العربيّ، ترجمة: عادل العوا، منشورات عويدات، الطبعة الثالثة ، بيروت - باريس.
- أركون محمد: الفكر الإسلامي قراءة علمية ، الطبعة الثانية، مركز الإنماء القومي - المركز الثقافي العربي ، بيروت-الدار البيضاء ، 1996.
- أركون محمد، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مركز الإنماء القومي - المركز الثقافي العربي ، بيروت-الدار البيضاء.
- إياد مرسيا: المقدس و المدنس، ترجمة: عبد الهادي عباس ، الطبعة الأولى، دار دمشق، 1988.
- بدوي عبدالرحمان: دفاعا عن القرآن ضد منتقديه ترجمة :كمال جاد الله،الدارالعالمية للكتب و النشر ،القاهرة، 1985
- بروب فلاديمير ، مورفولوجية القصة، الطبعة الأولى، الشراع للطبع و النشر و التوزيع ، دمشق، 1996.
- بروكلمان كارل : تاريخ الشعوب الإسلامية ، ترجمة: نبيه أمين فارس و منير بعلبكي ، الطبعة الخامسة ، دار العلم للملايين ، بيروت، 1973
- بوطالب محمد نجيب: سوسيولوجيا الدولة في المغرب العربي ط: 1، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، 2002.

- تركي ربيعو علي: الإسلام و ملحمة الخلق و الأسطورة، الطبعة الثانية، المركز الثقافيّ العربيّ، بيروت، الدّار البيضاء.
- تزيني الطيب: مشروع رؤية جديدة للفكر العربي ، من يهوه إلى الله، ج: 3، المجلد الثاني، الطبعة الثالثة، دار دمشق، بيروت-دمشق، 1986. 1992.
- تزيني الطيب: مشروع رؤية جديدة للفكر العربي، الإسلام المحمدي في بواكيره الأولى،
- جرجي فادي أسعد ، خبر الإسراء و المعراج في كتب السيرة النبوية دراسة في إشكالية الرواية و شعرية النصوص ، رسالة ماجستير ، كلية الآداب و العلوم ، الجامعة الأمريكية ، بيروت ، 1999.
- جورفيتش جورج ، الأطر الإجتماعية للمعرفة، ترجمة : خليل أحمد خليل ، ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزائر، 1981.
- الجابري محمد عابد ، التراث و الحداثة ، دراسات و مناقشات ، مركز دراسات الوحدة العربية الطبعة الأولى، بيروت ، 1991
- الجابري محمد عابد :فكر ابن خلدون،العصبية والدولة،معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي،مركز دراسات الوحدة العربية،ط6،بيروت، 1994 .
- الجابري محمد عابد ، العقل السياسي العربي محدّاته و تجلياته ، ط2، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت، 1992
- الجابري محمد عابد ، نحن و التراث (قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي) ، ط 6 ، المركز الثقافي العربي ، بيروت، 1993 .
- الجويلي محمد: الزعيم السياسي في المخيال الإسلامي ، المؤسسة الوطنية للبحث العلمي، دار سرس للنشر، تونس .
- جعيط هشام : في السيرة النبوية ، تاريخية الدعوة المحمدية ، الطبعة الأولى ، دار الطليعة، بيروت، 2007. من جزأين
- حافظ عبد السلام هاشم، المدينة المنورة عبر التاريخ، الطبعة الثالثة: 3، نادي المدينة المنورة الأدبي، المدينة1982
- حامد أبو زيد نصر: التفكير في زمن التّفكير، ضد الزيف و الجهل و الخرافة ، الطبعة الثانية ، مطبعة مدبولي ، القاهرة ، 1995

- الخطيب محمد : الإثنولوجيا ، دراسة عن المجتمعات البدائية، ط1، منشورات دار علاء الدين ،دمشق ،2000.
- رشاد عبدالله الشامي : إشكالية الهوية في إسرائيل ، مجلس الثقافة والفنون و الآداب ، الكويت ، 1997.
- سالم السيد عبد العزيز: دراسات في تاريخ العرب ، تاريخ الدولة العربية ، ج2، مؤسسة شباب الجامعة للدراسات و النشر، الإسكندرية، 1993.
- سليم أمين أحمد : معالم تاريخ العرب قبل الإسلام ، مكتبة كريدية ، بيروت ، بدون تاريخ - شلبي محمود: حياة آدم، الطبعة الثامنة ،، بيروت، 1992
- سميث روبرتسن : محاضرات في ديانة الساميين ، ترجمة: عبد الوهاب علوب ، المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة ، 1997
- السواح فراس : دين الإنسان ، بحث في ماهية الدين و منشأ الدافع الديني ، الطبعة الثالثة ، دار علاء الدين ، دمشق ، 1998
- شلحد يوسف : بنى المقدس عند العرب قبل الإسلام و بعده ، تعريب : خليل أحمد خليل ، ط: 01 ، دار الطليعة ، بيروت ، 1996
- شلبي محمود: حياة آدم، الطبعة الثانية ، دار الجيل، بيروت، 1992
- شومبيتر جوزيف ، الرأسمالية والاشتراكية والديمقراطية ، ج1 ، ترجمة خيرى حمادة ، الدار القومية للطباعة و النشر القاهرة ، 1964.
- صالح زهر الدين ، موسوعة معارك العرب (منذ الفتح العربي حتى عام 1968) ، دار الندوة الجديدة ، الطبعة الأولى ، بيروت ، 2000
- طيبي محمد: العرب : الأصول و الهوية ، دار الغرب للنشر و التوزيع ، وهران ، 2002
- عبد الكريم خليل: قریش من القبيلة إلى الدولة المركزية ، ط: 2، سينا للنشر – الانتشار العربي ، القاهرة – بيروت ، 1997
- عبد الرحمان ابن خلدون، المقدمة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1.2000.
- العقاد محمود عباس: عبقرية محمد، نهضة مصر للطباعة و النشر و التوزيع، القاهرة، بدون تاريخ.
- عمارة محمد ، الماركسية و الإسلام ، التفسير الماركسي للإسلام ، ط : 2 ، دار الشروق ، القاهرة ، 2002.

- عواطف أديب علي سلامة : قريش قبل الإسلام ، دورها السياسي و الإقتصادي و الديني ، دار المريخ ، الرياض ، 1994.
- علي جواد: تاريخ الصلاة ، مطبعة ضياء، بغداد، بدون تاريخ.
- غوشيه مارسيل و كلاستر بيار : أصل العنف والدولة ، ترجمة: علي حرب، ط: 1 دار الطليعة، بيروت، 1985
- غيبة حيدر : هكذا تكلم العقل، الطبعة الثانية، دار الطليعة، بيروت، 2002.
- الفيومي إبراهيم محمد: تاريخ الفكر الديني الجاهلي، الطبعة الرابعة، دار الفكر العربي ، القاهرة ، 1994.
- فروخ عمر: تاريخ الجاهلية ، الطبعة الثانية ، دار العلم للملايين ، بيروت ، 1984.
- القصير أحمد ، منهجية علم الاجتماع بين الوظيفية والماركسية والبنوية ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، 1985
- القمني سيد محمود : الحزب الهاشمي و تأسيس الدولة الإسلامية ، مكتبة مدبولي الصغير ، القاهرة ، 1996
- القمني سيد محمود : حروب الرسول، الجزء الثاني، الطبعة الثانية، مكتبة مدبولي الصغير، القاهرة، 1996.
- القمني سيد محمود ، رب الثورة ، اوزريس و عقيدة الخلود في مصر القديمة ، المركز المصري لبحوث الحضارة ، الطبعة 2 ، القاهرة، 1999.
- كلاستر بيار ، مجتمع اللادولة ، ترجمة : محمد حسين دكروب ، الطبعة الأولى، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع ، بيروت ، 1981.
- كنعان جرجي : مفهوم الالوهية في الذهن العربي القديم ، الطبعة الثانية ، بيسان للنشر و التوزيع ، بيروت ، 1996.
- الماجدي خزعل : بخور الآلهة- دراسة في الطب و النحو و الأسطورة أنظر والدين الأهلية للنشر و التوزيع ط 1 عمان 1998
- محمد عبد الستار عثمان: المدينة الإسلامية، سلسلة المعرفة، المجلس للثقافة و الفنون و الآداب، الكويت، 1978.
- مسعود ميخائيل: الأساطير و المعتقدات العربية قبل الإسلام، دار العلم للملايين ط 1 بيروت 1994
- مسلماني مالك : ميلاد الدولة الإسلامية ، الطبعة الأولى، دار الحوار ، اللاذقية ، 2001

- مروة حسين ، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية ، دار الفرابي ، بيروت ، 1978 من جزأين
- النابلسي شاكراً: المال و الهلال ، الموانع و الدوافع الاقتصادية لظهور الإسلام ، ط 1 ، بيروت ، 2002
- النص إحسان: العصبية القبلية وأثرها في الشعر الأموي، دار اليقظة العربية، القاهرة، بدون تاريخ.
- نويهض وليد: الإسلام والسياسة، نشوء الدولة في صدر الدعوة، مركز الدراسات الإستراتيجية و البحوث و التوثيق، الطبعة الأولى، بيروت، 1994
- هنري هوك صموئيل ، منعطف المخيلة البشرية ، بحث في الأساطير ، ترجمة : صبحي حديدي، ط : 1، دار الحوار ، اللاذقية، 1983.
- هيكل محمد حسين: حياة محمد ، الطبعة الرابعة عشر، دار المعارف ، القاهرة ، 2001
- وصفي مصطفى كمال : محمد و بنو إسرائيل ، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية ، القاهرة ، 1967.

المراجع باللغة الأجنبية:

- Arkoun Mohamed : Penser l'islam aujourd'hui, Laphomic/Enal , Alger , 1993.
- Caillois Roger , L'homme et le sacré , Gallimard , Paris , 1950.
- Cazeneuve Jean : Dix grandes notions de la sociologie, seuil, paris, 1976.
- Chabry Laurent, Chabry Annie, Identités et stratégies politiques dans le monde arabo-musulman, L'Harmattan, Paris, 2001
- Emmanuelle Sibeud, « Les sciences sociales à l'épreuve de la situation coloniale », Revue d'histoire des sciences humaines 2004/1, N° 10
- Freud Sigmund, Totem et Tabou, petite bibliothèque payot, Paris , 1976
- Georges Lukacs, Histoire et conscience de classe , minuit, Paris 1976
- Grant Michael, Hazel John, Dictionnaire de la mythologie, Trad : Etienne Leyris, Seghers, Paris 1975.
- Gurvitch Georges : Traité de sociologie II, Puf, Paris, 1968.

- Greimas Algirdas Julien : Sémantique structurale, Larousse, Paris, 1966.
- Mendras Henri : Éléments de sociologie, Armand colin, Paris 1975
- Moussaoui Abderrahmane : De la violence en Algerie , les lois du chaos, éditions barzakh, Alger, 2006.
- Richard.L. Rubenstein, L'imagination religieuse, Gallimard, Paris, 1971.
- Sylvie Muller-Chatard, Mythe du progrès : Mythologie de l'âge progressiste, l'Harmattan, Paris, 2005.
- Vernant Jean Pierre, Mythe et pensée chez les grecs, études de psychologie historique II , François Maspero, Paris,1978
- Vincent Sohet, « La sociologie et l'institution du social, Réflexion épistémologiques à propos de l'oeuvre de Marcel Gauchet », in Les Carnets du Centre de Philosophie du Droit, n°101, 2002
- Ouvrage collectif sous la direction d'Henri Puech : Histoire des religions I, En cyclopedie de la pléiade , Gallimard, Paris ? 1970.
- Histoire des religions II, Encyclopedie de la pléiade, Gallimard, Paris , 1972

الفهرس

صفحة

1	مقدمة عامة:.....
11	توطئة نظرية و إبيستيمولوجية.....
28	نقد النزعة الماركسية في التاريخ للإسلام:.....
50	المنهج البديل (أصل الدين و منشأ الدولة عند مرسيل غوشيه):
63	مفهوم السياسي:
72	مفهوم المخيال الاجتماعي:
75	الباب الأول: النظام القبلي العربي
76	مقدمة.....
78	الفصل الأول: النظام القبلي
97	الفصل الثاني: المجتمع القبلي العربي: قريش نموذجاً.....
136	خاتمة.....
138	الباب الثاني: تأزم المجتمع العربي.....
139	مقدمة.....
140	الفصل الأول: القبيلة و الهوية، التناذب و الحرب.....
164	الفصل الثاني: التناقض مدينة-قبيلة و الدعوة إلى التوحيد.....

